ومن يؤت الحكمة فقد أوتي خيرا كثيرا

قد طبع الكتاب الذي يحكي بإشاراته مناهج الحكمة والجهات

المعروف به

# شرح الإشارات

في الطبيعيات

للحكيم الكامل نصير الدين الشهير بالمحقق الطوسي

في المطبعة المشتهرة المملوكة للمنشي نولكشور

ومن يؤت الحكمة فقد اوتي خيرا كثيرا

قد طبع الكتاب الذي يحتوي باشاراته مناهج الحكمة والجهات

المعروف به

# شرح الاشارات

في الطبعيّات

للحكيم الكامل نصير الدّين الشهير بالمحقق الطوسي

في المطبع النامي المملوكة لمنشي نولكشور



بسم الله الرحمن الرحيم

قال الشيخ هذه اشارات الى اصول وتنبيهات على جمل يستبصر بها من تيسر له

ولا ينتفع بالاصرح منها من تعسر عليه والتكلان على التوفيق وانا اعيد وصيتي

واكرر التماسي ان يضن بما يشتمل عليه هذه الاجزاء كل الضن على من لا يوجد فيه

ما اشترطه في آخر هذه الاشارات **اقول** ان هذين النوعين من الحكمة النظرية اعني

الطبيعي والالهي لا يخلو عن انغلاق شديد واشتباه عظيم اذ الوهم يعارض

العقل في مآخذهما والباطل يشاكل الحق في مباحثهما ولذلك كانت مسائلهما معارك

الآراء المتخالفة ومصادم الاهواء المتقابلة بحيث لا يرجحان تطابق عليها اهل زمان

ولا يكاد ان يتصالح عليها نوع الانسان والناظر فيها يحتاج الى مزيد تجربة

العقل وتمييز من الذهن وتصفية للفكر وتدقيق النظر وانقطاع من الشواغل

الحسية وانفصال عن الوساوس العادية فان من تيسر له الاستبصار فيهما فقد فاز

فوزا عظيما والا فقد خسر خسرانا مبينا لان الفائز بهما مترق الى مراتب الحكماء

المحققين الذين هم افاضل الناس والخاسر فيهما نازل في منازل المتفلسفة المقلدين

الذين هم اراذل الخلق ولذلك وصى الشيخ بحفظ هذا القسم من كتابه بكله التحفظ

وامر بالضن به كل الضن وانا اسئل الله الاصابة في البيان والعصمة عن الخطأ

والطغيان واشترطت على نفسي ان لا اتعرض لذكر ما اعتمده فيما اجده لفاما اعتقده فان التقرير غير الرد والتفسير غير النقد والله المستعان وعليه التكلان **قال**

النمط الاول في تجوهر الاجسام قال الفاضل الشارح النهج الطريق الواضح والنمط ضرب من البسط وانما وسم ابواب المنطق بالنهج وابواب هذين العلمين بالنمط لان المنطق علم يتوصل به منه الى سائر العلوم فكانت ابوابه انهاجا وهذه مقصودة بذاتها فكانت انماطا قال والجوهر يطلق على الموجود لا في الموضوع وعلى حقيقة الشيء وذاته وتجوهر بالمعنى الاول صيرورة الشيء جوهرا وبالمعنى الثاني تحقق حقيقته فالمراد بتجوهر الاجسام ليس المعنى هو الاول لانها ليست مما لا يكون جاهرا فيصير جاهرا بل هو الثاني فان المطلوب تحقق حقيقتها اهي مركبة من اجزاء لا يتجزى ام من المادة والصورة واعلم ان هذا النمط يشتمل على مباحث بعضها طبيعية وبعضها فلسفية وذلك لان المعلم الاول ابتدأ في تعليمه بالطبيعيات التي هي اقدم الاشياء بالقياس الينا وختم بالفلسفيات التي هي اقدمها في الوجود وبالقياس الى نفس الامر متدرجا في التعليم من مبادي المحسوسات الى المحسوسات ومنها الى المعقولات وكان موضوع الطبيعيات الجسم الطبيعي المتألف من المادة والصورة فصارت مباحث المادة والصورة التي يبتني عليه العلم مصادرات فيه ومسائل من الفلسفة الاولى وكانت هي ايضا في الفلسفة الباحثة منها مبتنية على مسائل اخرى طبيعية كنفي الجزء الذي لا يتجزى وتناهي الابعاد والشيخ اراد ان يبتدي بالطبيعيات ايضا ولكن شرط ان يرفع منها هذه الحوالات من احد العلمين الى الآخر المقتضية لتحيير المتعلم فلزمه ان يقصد الابحاث المتعلقة باثبات المادة والصورة واحوالهما اولا ولما قصدها لزمه ان يبين ما يبتني تلك الابحاث عليه من المسائل الطبيعية قبلها فوجب عليه ان يصدر الكلام بنفي الجزء الذي لا يتجزى لانه اخر ما ينحل اليه مقاصده التي لا يبتني على مسئلة يقتضي حوالة اخرى فصار هذا النمط لهذا السبب مشتملا على مباحث مختلطة من العلمين و قبل الخوض في المقصود نقول الجسم يقال بالاشتراك على الطبيع المعلوم وجوده

فخر الدين محمد ابن عمر بن الحسين الخطيب الرازي ١٢ شرح اشارات المنطق ١٢

اجماعه ١٢

ابعاد ١٢

بالضرورة وهو الجوهر الذى يمكن ان يفرض فيه الابعاد الثلثة اعنى الطول
والعرض والعمق وعلى التعليمى وهو الكم المتصل الذى له الابعاد الثلثة والمراد
ههنا هو الاول فانه موضوع العلم الطبيعى وقد زيّف الفاضل الشارح حدّ المذكور
اما اوّلاً فبانّ الجوهر ليس جنساً لما تحته واحال بيانه على سائر كتبه واما ثانياً
فبان قابلية الابعاد ليست بفصل لانّها لو كانت وجودية لكانت عرضاً اذ هى
نسبة ما ويلزم من كونها عرضاً احتياج محلّها الى قابليّة اخرى لها وايضاً يلزم
ان يكون الجسم متقوماً بعرض والجواب عن الاوّل انه انما ابطل كون الجوهر جنساً
فى كتبه بان اخذ مكان الجوهر الموجود لا فى موضوع وابطل كونه جنساً وهو لازم
من لوازم الجوهر ولا شك فى انّ لازم الجنس لا يكون جنساً وعن الثانى انه ابطل
كون قابلية الابعاد فصلاً وهى ليست بفصل لانّها لا تحمل على الجسم بل الفصل هو
القابل للابعاد المحمول على الجسم وهى شئ ما من شانه قبول الابعاد فظهر انه فى
هذا التزييف مغالط ثم افاد ان الجسم يكون اما مؤلفاً من اجسام مختلفة
كالحيوان او غير مختلفة كالسرير واما مفرداً ولا شك فى انه قابل للانقسام فلا يخلو
اما ان يكون تلك الانقسامات الممكنة حاصلة بالفعل فيه او لا يكون وعلى التقديرين
فاما ان يكون متناهية او غير متناهية قال فههنا احتمالات اربعة اوّلها كون
الجسم متألفاً من اجزاء لا يتجزى ومتناهية وهو ما ذهب اليه قوم من القدماء
واكثر المتكلمين من المحدثين وثانيها كونه متألفاً من اجزاء لا يتجزى غير متناهية
وهو ما التزمه بعض القدماء والنظام من متكلمى المعتزلة وثالثها كونه غير
متألف من اجزاء بالفعل لكنه قابل لانقسامات متناهية وهو ما اختاره
محمد الشهرستانى فى كتاب له سماه بالمناهج والبيانات هكذا قال الشارح فى كتابه
الموسوم بالجوهر الفرد ورابعها كونه غير متألف من اجزاء بالفعل
لكنه قابل لانقسامات غير متناهية وهو ما ذهب اليه جمهور الحكماء ويريد الشيخ
ان يثبته واما الجسم المؤلف فسيجئ فى موضعه القول فيه انشاء الله تعالى قال وهم واشارة
قال الفاضل الشارح ان الشيخ يريد بالوهم فى هذا الكتاب المذهب الباطل
او السؤال الباطل وذلك لان العقل قد يعرض له الغلط من قبل معارضة الوهم

اياه فتسمية الرأى الباطل والسوال الباطل بالوهم تسمية للمسبب باسم السبب مجازا وقد مر انه ليسمى الفصل المشتمل على حكم ما يحتاج فى اثباته الى برهان بالاشارة والفصل المشتمل على حكم يكفى فى اثباته تجريد الموضوع والمحمول عن اللواحق او النظر فيما سبقه من البراهين بالتنبيه ولما اراد فى هذا الفصل ابطال الرأى الاول من الاربعة المذكورة فعبّر عنه بالوهم وعن ابطاله بالاشارة **قوله** من الناس من يظن ان كل جسم ذو مفاصل **اقول** فقوله كل جسم ذو مفاصل قضيّة والجسم هو الطبيعىّ المذكور والمفاصل هى المواضع التى ينفصل ويتصل الجسم عندها وهى مواضع باعيانها عند مثبتى الجزء لا يمكن ان ينفصل الجسم عند غيرها فتشبيها بمفاصل الحيوانات وسماها **قوله** ينضم عندها اجزاء غير اجسام يتالف منها الاجسام وزعموا ان تلك الاجزاء لا يقبل الانقسام لا كسرا ولا قطعا ولا وهما وفرضا وان الواقع منها فى وسط الترتيب يحجب الطرفين عن التماس **قول** ذكر للاجزاء احكاما اربعة اوّلها انها ليست باجسام والثانى انّ الاجسام يتالف منها والثالث انها لا يقبل الانقسام اصلا والرابع ان الواقع فى وسط الترتيب منها يحجب الطرفين عن التماس وهذه احكام مسلمة من اصحاب هذا الرأى ورد الاوّل منها لتقرير المذهبهم والباقية تمهيدا لما يناقضهم به على ما ينبغى ان يفعله ناقضوا الاوهام وفى الحكم الثالث اشارة الى وجوه الانقسامات الممكنة وهى ثلثة وذلك لان الاجسام امّا ان يقبل الانفكاك والتشكل بعسر كالاشياء الصلبة او بسهولة كالاشياء اللينة واما ان لا يقبل كالفلك عند الحكماء وقد ينقسم الاوّل بالكسر والثانى بالقطع والثالث بالوهم والفرض والفائدة فى ايراد الفرض ان الوهم ربما يقف اما لانه لا يقدر على استحضار ما يقسمه لصغره او لانه لا يقدر على الاحاطة بما لا يتناهى والفرض العقلى لا يقف لتعلقه بالكليات المشتملة على الصغير والكبير والمتناهى وغير المتناهى والعبارات فيها فى النسخ مختلفة ففى بعضها هكذا لا كسرا ولا قطعا ولا وهما وفرضا وفى بعضها بحذف لفظة لا عن القطع وفى بعضها باثباتها ايضا فى الفرض والاول اصحّ لانه لم يفرق بين القسمة

الوهمية والفرضية فموضع من الكتاب « قوله ولا يعلمون ان الاوسط اذا كان
كذلك لقى كل واحد من الطرفين منه شيئاً غير ما يلقاه الآخر وانه ليس ولا واحد
من الطرفين يلقاه باسره اقول هذا ابتداء شروع فى النقض وانما اخذ
من الحكم الرابع وبيانه ان الاوسط الحاجب للطرفين عن التماس لا يخلو اما ان لا يلاقى الطرفين
او يلاقيهما وان لاقاهما فاما بالاسر او لا فهذه اقسام ثلثة والاول ينافى كونه حاجباً لهما وايضا
يقتضى تناقض الحكم الثانى وهو تألف الاجسام من هذه الاجزاء لان التألف لا يتصور الا بعد
ملاقات الاجزاء والثانى ايضا ينافى كونه حاجباً لهما عن التماس وايضاً يقتضى تداخل الاجزاء
وهو محال فى نفسه ومناقض للحكم الثانى ومع جميع ذلك مستلزم للمطلوب كما سيأتى
والثالث يقتضى التجزية والشيخ لم يذكر القسم الاول والثانى اولاً وهما ان لا يلاقى
الطرفين او يلاقيهما لان الخصم لم يذهب اليهما فتبادر الى ذكر القسم الثالث الذى
يفيد النقض بقوله لقى كل واحد من الطرفين منه شيئاً غير ما يلقاه الآخر وقد
تمت بذلك حجته على الخصم ثم رجع بعد ذلك الى اثبات القسم الثالث بابطال
نقيضه المشتمل على القسمين المتروكين اعنى الاول والثانى فكان نقيضه قولنا
ليس كل واحد من الطرفين يلقى من الاوسط شيئاً غير ما يلقاه الآخر وهو يصدق
مع عدم الملاقاة ومع الملاقات بالاسر ثم ترك الاول لان احالته اظهر وصرح
برفع الثانى بقوله وانه ليس ولا واحد من الطرفين يلقى من الاوسط شيئاً
غير ما يلقاه الآخر وهو يصدق مع عدم الملاقاة ومع الملاقات بالاسر وانما خصه
بالذكر لانه مذهب لبعضهم كما سيأتى ذكره ولانه مع احالته
مستلزم للمطلوب وانما رجع الى اثبات القسم الثالث مع ان المناقضة
قد تمت لانه لا يريد الاقتصار على نقض مذهب الخصم بل يقصد ابطال
هذا الرأى فى نفس الامر فالواجب عليه ان يبطل جميع الاحتمالات وان لم يذهب
اليهما ذاهب قوله وانه يجب لو جوّز مجوّز فيه مداخلته للوسط حتى تكون
مكانهما او حيزهما او ما شئت فسمه واحداً لم يكن له بدّ من ان ينفذ
فيما اقول يريد بيان احالة القسم الثانى وهو القول بالمداخلة فنفسره اولاً باتحاد
المكانين او الحيزين واعلم ان المكان عند القائلين بالجزء غير الحيز و

وذلك لان المكان عندهم قريب من مفهومه اللغوي وهو ما يعتمد عليه المتمكن كالارض للسرير والاعتماد عندهم هو ما يسميه الحكيم ميلا واما الحيز عندهم فهو الفراغ المتوهم المشغول بالشئ الذي لو لم يشغله لكان خلاء كداخل الكوز للماء واما عند الشيخ وجمهور الحكماء فهما واحد وهو السطح الباطن من الحاوي المماس للسطح الظاهر من المحوي فلما لم يكن المنازعة فيه مفيدة ههنا وكان المفهوم من المكان او الحيز عندهم معلوما غير محتاج الى بيان اشار اليه بقوله مكانهما او حيزهما او ما شئت فسمه لئلا ينافش في العبارة والمعنى ان الطرفين لو جوزنا ان يداخل الوسط فلا بد من ان ينفذ في الوسط * **قوله** فيلقى غير ما لقيه والقدر الذي لقيه دون اللقاء المتوهم للمداخلة * **اقول** اي فيلقى الطرف حال النفوذ من الوسط غير ما لقيه حال المماسة قبل النفوذ والقدر الذي لقيه حال المماسة قبل النفوذ دون اللقاء المتوهم حال النفوذ للمداخلة والمراد بيان مغايرة الملاقي في الحالين من الجانبين فانه يقتضي قسمة الوسط بقسمين ويمكن ان يفهم من قوله فيلقى غير ما لقيه انه يلقى حال النفوذ في الوسط قبل تمام المداخلة غير ما لقيه حال المماسة قبل النفوذ والقدر الذي لقيه حال النفوذ غير ما يلقاه عند تمام المداخلة وهو اللقاء المتوهم للمداخلة وذلك يقتضي قسمة الوسط بثلثة اقسام والفاضل الشارح فسره على هذا الوجه ثم طعن فيه بان هذا البيان اقناعي لا برهاني واقول هذا التفسير يقتضي ان يكون للنفوذ الذي هو حركة مّا اول وهو حال المماسة ووسط وهو حال الذي بعد المماسة وقبل تمام المداخلة واخر وهو حال تمام المداخلة وهذا انما يصح على رأي نفاة الجزء الذي لا يتجزى وهو ان يكون الحركة متصلة في ذاتها قابلة للانقسامات واثباته مبني على نفي الجزء ولا يصح على رأي مثبتيه فان المتحرك لا يمكن ان يلاقي بالحركة الواحدة عندهم شيئا منقسما فلا يكون للنفوذ في الجزء الواحد وسط مسبوق بحالة وملحوق باخرى فاذن هذا الكلام على التفسير الثاني لا يكون اقناعيا بل يكون مشتملا على مصادرة على المطلوب * **قوله** واللقاء المتوهم للمداخلة يوجب ان يكون ملاقي الوسط ملاقيا لاخر الطرف ملاقاة الوسط له وان لا يتميز في الوضع

اذ لا فراغ عن لقائه فح لا يكون ترتيب و وسط وطرف ولا ازدياد حجم فان كان شئ من ذلك لم يكن ما يكون عند توهم المداخلة من الملاقاة بالاسر بل بقي فراغ وانقسم ما ابتلى اقول اى المداخلة التامة يقتضى ان يكون الطرف الملاقى للوسط بعينه المداخل اياه ملاقيا للطرف الآخر المداخل اياه فانهما متلاقيان بالاسر ح يرتفع الامتياز فى الوضع بين المتداخلين والوضع ههنا هو كون الشئ بحيث يشار اليه اشارة حسية وذلك لان الاشارة الحسية الى احدهما يكون بعينها اشارة الى الآخر اذ لا فراغ عن لقائه وعلى هذا التقدير لا يكون ترتيب و وسط وطرف اى هذا الفرض يناقض الحكم الرابع المذكور للجزء ولا ازدياد حجم اى يناقض الحكم الثانى ايضا فان كان شئ من ذلك اى ان كان احد الحكمين المذكورين صحيحا لم يكن الملاقاة بالاسر وح يناقض الحكم الثالث فينقسم الجزء والحاصل ان تجويز المداخلة يناقض الاحكام الثلثة المذكورة جميعا وتلخيص هذا الكلام ان القول بالاجزاء يستلزم القول باحد ثلثة اشياء اما امتناع ملاقاتها وملاقاتها بالكل او بالبعض وذلك يستلزم القول باحد ثلثة اشياء اما امتناع تألف الاجسام منها او عدم امتيازها فى الوضع او تجزيها وهذه محال فالقول بها محال فهذا تقرير هذه الحجة وللفاضل الشارح ايراد من حجج مثبتى الجزء معارضة لها وهى ان الحركة موجودة غير قارة الذات وينقسم الى ما مضى والى ما يستقبل وهما غير موجودين والى ما فى الحال ولولا وجوده لما كانت الحركة موجودة وهو ان القسم لم يكن جميعه موجودا لكونه غير قار فاذن لا ينقسم ولا ينقسم ما به يقطع المتحرك من المسافة والا لانقسم ما فى الحال من الحركة فهو اذن جزء لا يتجزى وينحل هذا الشك عند تحقيق اتصال المقادير على ما سيأتى قوله وهم واشارة وصل الناس

من يكاد يقول بهذا التأليف ولكن من اجزاء غير متناهية

اقول يريد ابطال الاحتمال الثانى المنسوب الى النظام وغيره من الاحتمالات الاربعة المذكورة وهو لما وقفوا على حجج نفاة الجزء ولم يقدروا على ردها اذعنوا لها وحكموا بان الجسم ينقسم الى انقسامات لا يتناهى لكنهم لو يفرقوا

ه ٨

له شئ ما من القائل بالجسم والباقى لكن المبسوط ١٢

نيع

بين ما هو موجود فى الشئ بالقوة وبين ما هو موجود فيه مطلقا فظنوا ان كل
ما يمكن فى الجسم من الانقسامات التى لا يتناهى فهو حاصل فيه بالفعل
فحكموا باشتماله على ما لا يتناهى من الاجزاء صريحا وهذا الحكم ينعكس بعكس
النقيض الى ان كل ما لا يكون حاصلا فى الجسم من الانقسامات فهو لا يمكن
ان يحصل فيه ثم انهم معترفون بوجود كثرة فى الجسم وان الكثرة انما يتالف
من الاحاد وان الواحد من حيث هو واحد لا ينقسم فاذن قد يحصل من اقوالهم
مقدمتان هما ان الجسم يشتمل على اشياء غير منقسمة وكل ما يشتمل عليه الجسم لا يكون
منقسما فانه لا يقبل القسمة فينتج فالجسم يشتمل على اشياء لا يقبل القسمة وهذا
هو القول بالجزء الذى لا يتجزى وقد لزمهم وان لم يصرحوا به الا ان القائلين به
يقولون باجزاء متناهية وهؤلاء يذهبون الى ما لا يتناهى فهؤلاء كادوا
ان يقولوا هذا التاليف ولكن من اجزاء غير متناهية قيل وقد تناظر الفريقان
فلما الزم اصحاب المذهب الاول اصحاب هذا المذهب وجوب وقوع قطع
مسافة محدودة فى زمان غير متناه ارتكبوا القول بالطفرة ولما الزموهم
ايضا وجوب كون المشتمل على ما لا يتناهى غير متناه فى الحجم جوزوا تداخل الاجزاء
ولما الزم هؤلاء اصحاب المذهب الاول تجزية الجزء القريب من مركز الرحى عند
حركة البعيد وقطعه مسافة مساوية لجزء واحد لكون القريب ابطأ منه ارتكبوا
القول بسكون البطئ فى بعض ازمنة حركة السريع ولزمهم من ذلك القول
بانفكاك الرحى عند الحركة فاستمر التشنيع بين الفريقين بالطفرة وتفكك الرحى على ما هو
المشهور **قال** ولا يعلم ان كل كثرة كانت متناهية او غير متناهية
فان الواحد والمتناهى موجودان فيها **اقول** قال الفاضل الشارح الكثرة يقع
بالاشتراك على العدد نفسه وعلى ما يكون بالقياس الى قلة ما كثيرة والاولى من مقولة
الكم والثانية من مقولة المضاف والواحد على التقديرين موجود فيها اما المتناهى
ان اراد به المتناهى فى المقدار فلا يكون موجودا فى كل كثرة لان الكثرة
تقع على المجردات ايضا وان اراد به المتناهى فى العدد فلا يكون موجودا فى
كثرة حقيقية لانه لا يكون موجودا فى الاثنين اذ لا عدد اقل منه

لكنه يكون موجوداً فى كل كثرة اضافية لان الاثنين ليست بكثرة اضافية
فاذن ينبغى ان يحمل الكثرة على الاضافية حتى يستقيم الكلام اقول هذه مواخذة
لفظية قليلة الفائدة اذ المقصود واضح **قال** فاذا كان كل متناه يؤخذ منها مؤلفا من آحاد
ليس له حجم ازيد من حجم الواحد لم يكن تأليفها مفيداً لمقدار بل عسى العدد
**اقول** تقريره كل عدد متناه من الكثرة اذا اخذ مؤلفا فلا يخلو اما ان لا يكون حجم
ذلك المجموع ازيد من حجم الواحد او يكون وهذان قسمان والشيخ اشار الى ابطال القسم
الاول بان التاليف على ذلك التقدير لا يكون مفيداً لمقدار وذلك لان الحجم لا يزداد
به ثم قال بل عسى العدد اى بل عساه لا يفيد العدد ايضاً ولم يقل بل العدد
قال الفاضل الشارح وذلك لوقوع الظن بانه يفيد زيادة العدد وان لم يكن
يفيد زيادة المقدار وفى التحقيق ليس يفيدها ايضاً لان الاجزاء اذا كان مقدارها
مساوياً لمقدار الواحد منها يكون فى الحيز الواحد وح يستحيل ان يقع الامتياز
بينها بنفس الجسمية او لشئ من لوازمها اذ لا يختلف الجسم ولا شئ من العوارض لانها
متساوية النسبة الى جميعها واذ لا امتياز اصلا فلا تعدد الا ان الشيخ لما لم يكن
محتاجا الى هذا البيان لم يجزم بالنفى والاثبات بل بنى الامر على التجويز واقول عدم الامتياز
فى الوضع لا يستلزم عدم الامتياز فى العوارض فان للنقط التى هى اطراف انصاف اقطار
الدائرة يجتمع عند المركز بحيث لا يتمايز فى الوضع ويختلف احوالها العارضة
بحسب محاذاتها للخطوط المختلفة ويكون يتعدد بتلك الاعتبارات والحق فى
ذلك ان التعدد من لواحق التغاير والتغاير قد يكون عقلياً وقد يكون وضعياً
وعند التداخل يرتفع التغاير الوضعى دون العقلى فيرتفع التعدد الوضعى دون
العقلى فلذلك حكم الشيخ بارتفاع التعدد على سبيل التجويز **قال** وان كان
لكثرة متناهية منها حجم فوق حجم الواحد وامكنت الاضافات بينها
فى جميع الجهات حتى كان حجم فى كل جهة فكان جسم **اقول**
هذا هو القسم الثانى من القسمين المذكورين واراد ان يؤلف من كثرة
متناهية جسما ذا طول وعرض وعمق وذلك ممكن على تقدير ازدياد الحجم بازدياد
الاجزاء وانما يتأتى باضافة بعض الاجزاء الى بعض فى الجهات الثلث حتى تصير المؤلف

طويلا عريضا عميقا فيكون جسما وقوله حتى كان حجم في كل جهة فكان جسم اى حصل حجم في كل جهة فحصل جسم وانما قال ذلك لان الجسم لا يطلق الا على المتصل في الجهات الثلث والحجم يطلق على ما يكون له مقدار ما مما نع لان يدخل فيه آخر مثله قال الفاضل الشارح ينبغى ان يضم فى المتن لفظة و ذلك بان يقال و امكنت الاضافات بينها وبين غيرها فى جميع الجهات ولعل هذه الكلمة سقطت من قلم النسخ او الناسخ او حذفها الشيخ لدلالة الكلام عليها اقول ليس الى هذا الاضمار احتياج لان الهاء فى قوله امكنت الاضافات بينها لا تعود الى الكثرة بل تعود الى الآحاد التى تعود اليها الضمير فى قوله منها والتاليف بين الآحاد انما يحصل بالاضافات بينها فى الجهات لان يفرض ولا تأليف الكثرة فى جهة ثم يحتاج للتأليف فى الجهات الاخر الى غير تلك الكثرة وكان الفاضل الشارح فسر الاضافة بالنسبة وفهم من امكان الاضافات امكان النسب بين الجسم الحاصل من الكثرة المتناهية وبين المؤلف من غير المتناهية فى جميع الجهات وذلك بعيد عن الصواب لقوله بعد ذلك حتى كان حجم فى كل جهة فان النسبة انما يكون بعد صيرورتها جسما لا قبلها والاصوب ان يفسر الاضافة بضم بعض الاجزاء الى بعض كما ذهبنا اليه واعلم ان الشيخ لو اقتصر على هذا القدر لكفاه فى مناقضة القايلين بان كل جسم يتألف مما لا يتناهى وذلك لان الجسم الذى الفه قد تألف مما يتناهى لكنه لم يقتنع بذلك بل قصد بيان ان الاجسام المتناهية المقادير لا يتألف مما لا يتناهى فقال وكان نسبة حجمه الى حجم الذى احاده غير متناه نسبة متناهى القدر الى متناهى القدر اقول هذا تالى لقوله ان كان لكثرة متناهية منها حجم الى قوله فكان جسم والجميع متصلة شرطية وذهب الفاضل الشارح الى ان قوله فكان جسم كان نسبة حجمه الى حجم الذى احاده الى قوله متناهى القدر قضية واحدة موضوعها الجسم ومحمولها قضية اخرى هى قوله كان نسبة حجمه نسبة متناهى القدر وكان لفظة كان رابطة والمجموع تالى للمقدم المذكور والاظهر ما ذكرنا و تقدير الكلام ان يقال ان كان حجم الاجزاء المتناهية ازيد من واحد منها وحصل من تأليفها فى الجهات جسم كان نسبة ذلك الجسم الى جسم اخر متناهى

القدر مؤلف من اجزاء غير متناهية نسبة شئ متناهي القدر الى شئ متناهي القدر
واعلم انه لم يعتبر النسبة بين المؤلف من الاجزاء المتناهية وبين سائر الاجسام
الا بعد ان صيّره جسماً وذلك لان النسبة لا يقع بين ما لا يكون من نوع واحد
كالجسم والسطح او الخط مثلاً قال لكن ازدياد الحجم يجب ازدياد التأليف والنظم
فيكون نسبة الآحاد المتناهية الى الآحاد الغير المتناهية لنسبة متناه
الى متناه هف محال اقول هذا استثناء لنقيض تالي المتصلة المذكورة يريد به انتاج
نقيض المقدم وصورة القياس هكذا لو كان الجسم مؤلفاً مما لا يتناهى لكان حجم المؤلف
من عدد يتناهى من جملة ما لا يتناهى اما ازيد من حجم الواحد فليس بازيد منه
والثاني باطل لانه لا يفيد زيادة المقدار والاول ايضاً باطل لانه لو كان حقاً لكان
نسبة حجم الجسم المؤلف من عدد يتناهى فى الجهات الثلث الى حجم الجسم المؤلف
مما لا يتناهى نسبة متناه الى متناه لكنها كنسبة الاجزاء الى الاجزاء فنسبة
متناه الى متناه كنسبة غير متناه الى متناه وهذا خلف محال فليس
الاول حقاً واذا بطل القسمان بطل المقدم وهو كون الجسم مؤلفاً مما لا يتناهى
قوله اليس اذا وجب النظر ان الجسم لا يجوز ان يكون مؤلف من مفاصل
غير متناهية وانه ليس يجب ان يكون لكل جسم مفاصل متناهية الى ما لا
ينفصل فقد اوجب امكان وجود جسم ليس لا متداده مفاصل اقول
لما ثبت امتناع كون الجسم مؤلفاً من اجزاء لا يتجزى سواء كانت متناهية او غير متناهية
ثبت ان جميع الانقسامات الممكنة ليست بحاصلة فى الجسم المفرد بل ثبت ان بعض الاجسام غير
منقسم بالفعل مع كونه قابلاً للانقسام وهذا هو المطلوب فى هذا الفصل
وسماه تنبيهاً لعدم الاحتياج فيه الى برهان زائد على ما تقدم وانما
اورد القضية الاولى مهملة وهى ان الجسم لا يجوز ان يكون مؤلفاً ولم يقل كل جسم
لان الثابت بالبرهان فى الفصل الثانى هو ان الاجسام المتناهية الاقدار لا يجوز ان
يكون متألفة مما لا يتناهى فقط ولو جاز وجود جسم غير متناه
القدر لجاز وقوع مفاصل غير متناهية فيه فلما لم يتبين امتناع وجوده بعد
لم يحكم بذلك كليّاً ولم يحكم ايضاً جزئياً لئلا يوهم كذب الكلية فاهملها وسيصرح لحكم

بعد بيان امتناع وجود جسم غير متناهي القسمة كليا قال الفاضل الشارح انه قال في القضية الاولى لا يجوز ان يكون الذي هو في قوة قولنا يجب ان لا يكون وفي الثانية ليس يجب ان يكون وذلك لان تركب الجسم من اجزاء غير متناهية ممتنع ان يكون ومن المتناهية ممكن ان لا يكون فلا جرم حكم في الاولى بالامتناع وفي الثانية بالامكان العام اقول انه لم يقل في الثانية لا يجب تركب الجسم من اجزاء غير متناهية مطلقا بل قال لا يجب تركبه من الاجزاء المتناهية التي لا يتجزى ويدل عليه قوله الى ما ينفصل وقد بان امتناع تركيبه منها فكان الواجب اذن ان يقول في هذا القسم ايضا يجب ان لا يكون فالصواب ان يقال انه لما قال في الفصل الثاني ومن الناس من يكاد يقول بهذا التاليف فانه قال ومن الناس من يجوز هذا التاليف ثم لما ابطله اورد ههنا نقيض ذلك وهو الحكم بانه لا يجوز ولما قال في الفصل الاول من الناس من يظن انه كل جسم ذو مفاصل اي يزعم انه يجب فلما ابطله اورد ههنا نقيضه وهو الحكم بانه لا يجب وبالجملة فالقضية الاولى مهملة كما مر والثانية جزئية لان قوله ليس يجب ان يكون كل جسم في قوة قولنا ليس يجب ان يكون لبعض الاجسام ولذلك جعل اللازم منهما جزئيا وهو قوله فقد اوجب امكان وجود جسم وذلك يكفيه بحسب غرضه ههنا وذكر الفاضل الشارح عليه سوالا وهو ان امتناع حصول الانقسامات التي لا يتناهى بالفعل يقتضي الحكم بوجود جسم لا يكون لامتداده مفاصل على سبيل الوجوب فلم قال الشيخ فقد اوجب امكان وجود جسم ولم يقل فقد اوجب وجود جسم واجاب عنه بان هذا الامكان يحتمل ان يكون عاما وايضا ان كان خاصا فقوله صحيح وذلك لان الممتنع هو حصول جميع الانقسامات اما حصول كل واحد منها فليس بواجب ولا ممتنع فاذن ليس في الوجود جسم معين يجب ان يكون عديم المفاصل الا لمانع خارجي كالفلك اقول والاظهر انه لما سلب الوجوب عن كون الجسم مركبا عن الاجزاء لزمه امكان كونه غير مركب ولذلك ذكر الامكان. **قال** بل هو في نفسه كما هو عند الحس **اقول** الحس يحكم باتصال الجسم واثبات المفاصل على ما ذهب اليه الفريقان امر عقلي غير محسوس فلما بطل ذلك صح كون الجسم متصلا في

نفس الامر كما هو عند الحس قوله لكنه ليس مما لا ينفصل بوجه بل يجب ان يكون قابلا
للانفصال ووقوع المفاصل فيه اما بالفك والقطع واما باختلاف عرضين
قارين فيه كما في البلقة واما بالوهم وفرض ان امتنع الفك
بسبب اقول ای الجسم الذی حكمنا بكونه غير قابل لانفصال ليس مما لا ينفصل بل يجب
ان يكون قابلا للانفصال لما مر في الفصل الاول واسباب وقوع المفاصل لا يخلو عن الثلثة المذكورة
في الكتاب لان الانفصال اما ان يكون مؤديا الى الافتراق او لا يكون والثاني يكون
اما في الخارج او في الوهم ومثال الاول ما بالفك والقطع ومثال الثاني ما باختلاف عرضين
ومثال الثالث ما بالوهم قوله تنبيه ليس الجسم يتألف من احاد لا يقبل القسمة
وجب ان يكون احد وجوه هذه القسمة لا سيما الوهمية لا يقف
الى غير النهاية وهذا باب لاهل التحصيل فيه اطناب والمستبصر يكفيه
القدر الذی نورده اقول لما ابطل احتمالين من الاربعة المذكورة بقي ان يحق
احد الاخرين فاشار ههنا الى بطلان احدهما بقوله وجب ان يكون احد وجوه
القسمة لا سيما الوهمية لا يقف الى غير النهاية وتعين الرابع الذی هو مذهب
الجمهور من الحكماء ووجوه القسمة هي الثلثة المذكورة وانما قال لا سيما الوهمية
لان البرهان المذكور في الفصل الاول لا يتناول الا القسمة الوهمية وسمي الفصل
تنبيها لان هذا الحكم فرع على ما تقدم قوله وهذا باب ای مسئلة الجزء الذی
لا يتجزى وما يتبعه من مباحث الحركة والزمان فان اهل العلم قد اطنبوا
الكلام فيها والمستبصر يكفيه القدر الذی نورده ای في هذا الكتاب وفي بعض
النسخ القدر الذی اوردناه قوله تنبيه انك ستعلم ايضا مما علمته من حال
احتمال المقادير قسمة بغير نهاية ان الحركة عليها والزمان تلك الحركة
ايضا كذلك وانه لا يتألف ايضا مما لا ينقسم حركة ولا زمان اقول
قد حصل من المباحث المذكورة ان الجسم الطبيعي متصل في نفسه قابل للقسمة الى غير
النهاية والزم من ذلك كون الكمية القائمة بالجسم الطبيعي التي هي الجسم التعليمي
الذی يدل على مغايرته للطبيعي تبدله في الجسم الواحد بحسب تبدل اشكاله
ايضا كذلك ولزم من ذلك كون السطوح التي بها ينتهي الاجسام والخطوط التي بها

ينتهي السطوح ايضا كذلك وجميع ذلك اعني الاجسام التعليمية والسطوح و
الخطوط ليسمى مقادير فالشيخ نبه على جميع ذلك تنبيها بقوله من حال احتمال
المقادير اذ لم يقل من حال احتمال الاجسام ولم يذكره تصريحا لانه لم يبين وجودها
بعد ثم نبه ان حكم المتصلات الغير القارة كالحركة والزمان حكم المتصلات
القارة وذلك لتطابقهما في العقل فان الحركة في مسافة تنقسم بانقسامها
وكذلك زمان الحركة ينقسم بانقسامها فاذن لا حركة مؤلفة من اجزاء لا يتجزى
ولا زمان ويتبين من ذلك ان قسمة الحركة والزمان الى ماض ومستقبل
وحال لا تقتضي الحال حد مشترك هو نهاية الماضي وبداية المستقبل والحدود
المشتركة بين المقادير لا يكون اجزاء لها والا لكان التنصيف تثليثا
بل هي موجودات مغايرة لما هي حدود له بالنوع فاذن قد ظهر فساد الحجة المذكورة
على اثبات الجزء قال اشارة قد علمت ان للجسم مقدارا ثخينا متصلا اقول
المقصود من هذا الفصل اثبات الهيولى للجسم فالمقدار بحسب اللغة هو الكمية
وبحسب الاصطلاح هو الكمية المتصلة التي يتناول الجسم والسطح والخط والثخن
اسم لحشو ما بين السطوح وللامر الذي يقابله رقة القوام فالثخين يدل بالاشتراك
على ما هو ذو حشو بين السطوح وهو فصل للجسم التعليمي وعلى ما يقابل الرقيق
من الاجسام والمراد ههنا المعنى الاول والاتصال يدل على معنيين احدهما
صفة لشيء لا بقياسه الى غيره وهو كونه بحيث يمكن ان يفرض له اجزاء
يشترك في الحدود والمتصل بهذا المعنى يطلق على فصل الكم وعلى الصورة الجسمية
المستلزمة للجسم التعليمي وقد يقال للجسم التعليمي عندما يطلق المتصل على
الصورة الجسمية اتصال ايضا وقد يقال لهذه الصورة ايضا اتصال وامتداد
بالمجاز ويقال الجسم بحسب ذلك متصل وثانيهما صفة للشيء بقياسه الى غيره
وهو ايضا بمعنيين احدهما كون المقدار متحد النهاية بمقدار آخر ويقال لذلك
المقدار انه متصل بالثاني بهذا المعنى والثاني كون الجسم بحيث يتحرك
بحركة جسم آخر ويقال لذلك الجسم انه متصل بالثاني بهذا المعنى والاسم
كان بحسب اللغة الذي بالقياس الى الغير فنقل بحسب الاصطلاح الى

الاول ولما تقرر هذا فنقول المقدار فى قول الشيخ مقدارا ثخينا متصلا ينبغى ان يحمل
على اللغوى لئلا يتكرر المتصل والثخين على ما هو فصل الجسم التعليمى والمتصل
على ما هو فصل الكم المتصل ويكون المجموع هو الجسم التعليمى لانه
كمية متصلة ثخينة وانما قدم الثخين لانه اعرف فان القائلين بالجزء يعترفون
بثخانة الجسم ولا يعترفون باتصاله وتقديم الاعرف فى الاقوال الشارحة اولى والمقدار
الثخين المتصل اعنى الجسم التعليمى هو غير الجسم الطبيعى كما مر وذلك
لانه يتبدل فى الجسم الواحد بتبدل اشكاله كالشمعة التى تجعل تارة كرة
ومكعبا مثلا هو امر عارض للجسم ويكون معنى قول الشيخ قد علمت ان للجسم
الطبيعى شيئا هو الجسم التعليمى وانما قال قد علمت ذلك مع ان اثبات الجسم التعليمى
غير مذكور فى الكتاب لانه اثبت بالبرهان كون الجسم متصلا فى نفسه
كما هو عند الحس وكان كونه ذا كمية وذا ثخانة امرا بينا غير
متنازع فيه ولا يحتاج الى برهان ومجموع هذه المعانى اعنى كون
الجسم ذا كمية وذا ثخانة واتصال هو كونه ذا جسم تعليمى
فاذن قد علمت ثبوت ذلك للجسم فان قيل بم تعرف ان الجسمية شئ مغاير
لهذه الامور فانه ما لم تعرف مغايرتها له لم يمكن اثباتها له قلنا كونه موجودا لا
فى موضوع اعنى جوهريته او وضع شئ له وهو مغاير لهذه الامور وكونه شيئا
من شانه ان يكون ذا جسم تعليمى امر غير جوهريته وهو فصله الذى يتحصل به
جوهريته قوله وانه قد يعرض له انفصال وانفكاك **اقول** الانفصال اعم من الانفكاك
كما ذكره قال الفاضل الشارح احترز بلفظة قد المفيدة لجزئية الحكم من الافلاك
واقول هذا غير مستقيم لان الافلاك قد يعرض له الانفصال باحد معانيه اعنى
الوهمية ولاجل ذلك بنينا هذا البرهان على ما سنجيئ بيانه فالصواب
ان يقول انه جعل الحكم جزئيا لان بعض الاجسام كالفلكيات وغيرها غير منفصل
لا لكونه غير قابل للانفصال بل لعدم اسباب الانفصال الخارجى فيه والعدم
اعتبار انفصاله بالوهم وذلك واجب لامتناع حصول جميع الانفصالات الممكنة
فيه على ما مر قال وتعلم ان المتصل بذاته غير القابل للاتصال والانفصال

فبو لا يكون هو بعينه الموصوف بالامرين جميعا قوله يريد بالمتصل بذاته ههنا
الصورة الجسمية وهى التى من شانها الاتصال لذاتها بالاتصال هو كونها
بحيث يلزمها الجسم التعليمى فهو ذلك الامتداد الذى هو فى الشمعة حال كونها
كرة ومكعبا ومتشكلا بسائر الاشكال والدليل على ان اسم المتصل قد يطلق
على هذه الصورة قول الشيخ فى الشفاء فى فصل فى ان هذه المقادير اعراض
بهذه العبارة اما الجسم الذى هو الكم فهو مقدار المتصل الذى هو الجسم بمعنى
الصورة ولو حمل المتصل بذاته ههنا على الجسم التعليمى الذى هو المقدار
لكان البرهان على اثبات الهيولى باطلا الا ان الحق ما ذكرناه ويريد بالقابل
للاتصال والانفصال الهيولى وانما قيد المتصل بالذات لان المادة ايضا متصلة
ولكن بغيرها اعنى بالصورة وانما قيد القابل للاتصال والانفصال
بقوله فبو لا يكون هو بعينه الموصوف بالامرين لان المقابل للاتصال
والانفصال يقال بالحقيقة ومن حيث المعنى الذى يقبلها ويكون بعينه هو الموصوف
بهما وهو المادة لا غير ويقال بالمجاز ومن حيث اللفظ الذى يطرأ عليه احدهما
فينتفى بطريانه فلا يكون موصوفا بالطارى كالصورة التى ينعدم هويتها الاتصالية
عند طريان الانفصال فلا يكون هى بعينها موصوفة بالانفصال فان الاتصال
لا يقبل الانفصال ولا الاتصال لانه لو قبل الانفصال لكان الشئ قابلا
لعدمه وان قبل الاتصال لكان الشئ قابلا لنفسه قال فاذن قوة هذا القول
غير وجود المقبول بالفعل وغير هيئته وصورته اقول قوة الشئ بمعنى امكان
وجوده وامكان وجوده ووجوده متقابلان فالمغايرة بين قوة الانفصال
قبل وجوده لشئ فى حال الاتصال وبين وجود الانفصال المنافى للاتصال
ظاهرة والموصوف بتلك القوة ليس هو الاتصال على ما سبق فهو شئ غير
الاتصال قابل للاتصال والانفصال وهو الهيولى فالمقبول ههنا هو الصورة
الجسمية وهيئة الشكل التابع لوجودها وصورته الجسم التعليمى اللازم
لها فانه كالصورة للصورة الجسمية وهذا يدل ايضا على ان الشيخ
انما اراد بالمتصل بذاته الصورة الجسمية دون المقدار قال الفاضل

الشارح قوله فاذن قوة هذا القبول غير وجود المقبول نتيجة قياس مذكور بالقوة وذلك انه ذكر ان بعض الاجسام يحدث له الانفصال فينبغي ان نضاف اليه وكلما يحدث له الانفصال فقوة حدوثه حاصلة قبل حدوثه وكل ما هو حاصل قبل شيء فهو غير ذلك الشيء حتى ينتج فاذن قوة قبول الشيء غير وجود ذلك المقبول وانما اقتصر على المقدمة الاولى لان منوع الباقيين ثم قال واثبات المادة لا يمكن الا بهذه النتيجة لانا ان قلنا الجسم المتصل قد يعرض له الانفصال ولا بد لذلك الانفصال من محل وليس محله الاتصال فلا بد من شيء اخر كان غير صحيح لان الانفصال عدم الاتصال عما من شانه ان يتصل والامور العدمية لا يستدعي محلا ثابتا فلا بد من بيان مغايرة قوة قبول الانفصال لنفس الانفصال بتلك المقدمات ثم بيان انها ثبوتية بانها من الامور الاضافية التي يستدعي محلا حتى اذا بينا ان ذلك المحل ليس هو الاتصال ثبت شيء اخر هو الهيولى واقول في هذا الكلام موضع نظر لان اعدام الملكات ليست اعداما صرفة فهي يستدعي محالا ثابتة كالملكات والانفصال لما كان عدم الاتصال عما من شانه ان يتصل على ما قال فقد اثبت محله وهو الذي من شانه ان يتصل والحق ان مراد الشيخ من ذكر مغايرة قوة الانفصال للانفصال في كلامه هو ادخال ما لا ينفصل بالفعل في الاحتياج الى القابل ليكون البرهان كليا وايضا التنبيه على وجود القابل للانفصال قبل طريانه وبعده اذ لا يبعد ان يوهم الاستدلال بوجود الانفصال على وجود القابل له فيظن انه انما يحدث حال الاحتياج اليه من غير ان يستمر وجوده **قال** وتلك القوة لغير ما هو ذات المتصل بذاته الذي عند الانفصال يعدم ويوجد غيره وعند عود الاتصال يعود مثله متجددا **اقول** المتصل بذاته ما دام موجود الذات فهو ذو اتصال واحد متعين ثم اذا طرأ الانفصال زال ذلك الاتصال الواحد المتعين فانعدم ذلك المتصل وحدث اتصالان اخران بالشخص ومتصلان اخران بحسبهما فهو عند الانفصال قد عدم ووجد غيره وعند عود الاتصال يعود متجددا ولا يعود هو بعينه لان اعادة المعدوم ممتنعة فاذن الشيء

الذی فیه قوة الانفصال الباقی فی الاحوال جمیعاً غیر المتصل بذاته وهو الهیولی
وتلخیص هذا البیان ان یقول لما ثبت ان الجسم لا یخلو عن اتصال ما فی ذاته
وانه قابل للانفصال حال کونه متصلا فقوة قبول الانفصال حاصلة
له حال الاتصال ونفس الاتصال لیس بقابلة للانفصال علی وجه یکون حال
کونها اتصالا موصوفة بالانفصال فاذن للجسم شیء غیر الاتصال به یقوی
علی قبول الانفصال وهو الذی ینفصل ویتصل مرة بعد اخری فهو الهیولی واعلم
ان الاهم فی هذا الباب ان یعلم انه لا یمکن ان یکون الاتصال والانفصال عرضین
متعاقبین علی شیء واحد هو موضوعهما وهو الجسم کما سبق الی اوهام
المشککین فی وجود المادة وذلک لان ذلک الشیء یجب ان یکون فی ذاته
غیر متصل ولا منفصل حتی یمکن ان یکون موضوعاً للاتصال وللانفصال فهو
لا یکون من حیث ذاته بحیث یفرض فیه الابعاد فلا یکون جسماً البتة بل
هو المسمی بالمادة ولا بد من انضیاف شیء ما متصل بذاته الیه حتی یصیر جسماً
فذلک الشیء هو الصورة والمجموع هو الجسم الذی هو فی نفسه متصل وقابل
للانفصال والذین یجعلون المتصل عرضاً علی الاطلاق ینسون ان کون الجسم متصلا
فی نفسه امر ذاتی مقوم للجسم والجوهر لا یتقوم بالعرض وایضا ینبغی ان یعلم ان الوحدة
الشخصیة والتعدد الذی یقابلها ایضاً لا تعرضان للمادة الا بعد تشخصها المستفاد
من الصورة لتوقفه علی احوال الشبه المبنیة علی اتصاف المادة بالوحدة
او التعدد حسب ما ذکره الفاضل الشارح وغیره کقولهم لو کان تعدد الجسمیة
بعد وحدتها مقتضیاً لانعدامها ومحوجاً الی مادة توجد فی الحالین لکان
تعدد المادة بسبب الانفصال بعد وحدتها مقتضیاً لانعدام المادة الاولی
ومحوجاً الی مادة اخری ویتسلسل الی غیر ذلک من الشبه وذلک لان المادة
الموجودة فی الحالین غیر موصوفة بنفسها بوحدة ولا تعدد بل انما تتصف بهما
عند تعاقب الصور والفاضل الشارح عارض الشیخ باقامة حجة علی نفی
الهیولی واثبات الهیولی علی تقدیر ثبوتها ان کان بتحییزه فاما علی سبیل
الاستقلال فاذن کان حلول الجسمیة فیها جمیعاً للمثلین وایضا لم یکن هی

بالمحليّة اولى من الجسميّة وايضا لاحتاجت الى هيولى اخرى واما على سبيل التبعيّة
فاذا كانت صفة للجسميّة ولم يكن الجسميّة حالّة فيها وان لم يكن متحيزة استحال
حلول الجسميّة المختصّة بجهة فيها بالبديهة وهذه الحجّة غير مشتملة على اجسام
منحصرة فان ما لا يتحيّز على سبيل الحلول فى الغير لا يجب ان يكون متحيزا بالانفراد
بل ربّما يتحيّز بشرط حلول الغير فيه ولا يلزم من ذلك كونه صفة لذلك الغير

**قوله وهم وتنبيه** ولعلّك تقول انّ هذا انّما يلزم فيما يقبل الفكّ
والتفصيل وليس كل جسم فيما احسب كذلك **اقول** هذا
هو الوهم وتقريره ان يقال انكم استدللتم بامكان وجود الانفكاك
والانفصال بالفعل فى بعض الاجسام على كونه مقارنا للقابل وذلك لا يقتضى
وجوب كون جميع الاجسام مقارنة للقابل فان منها ما لا يقبل الفكّ والتفصيل
بالفعل كالفلك وغيره من الاجسام الصلبة الصغيرة وان كان قابلا له بحسب التوهم

**قوله فان خطر هذا ببالك فاعلم انّ طبيعة الامتداد الجسمانى فى نفسها واحدة**
**اقول** هذا هو التنبيه المزيل لذلك الوهم وهو يتذكّر مفهوم الامتداد
الجسمانى الذى هو الصورة الجسميّة المتصلة بذاتها التى لا يبقى هويتها الامتدادية
عند وجود الانفصال لا فى الخارج ولا فى الوهم ثمّ يتذكر كون كلّ ذى حجم يحجب وسطه
طرفيه طرفه من الملاقاة واجب القبول للانفصال ولو فى الوهم فان مع استحضار وجوب
هذا الحكم على هذا الامتداد يمتنع الحكم بكون شئ من الاجسام غير مقارن لما يقبل الفصل
والوصل العارضين فى الوجود او الوهم له وذلك لتساوى الجميع فى هذا المعنى ولتخالفهما
فيما لا يتعلق بهذا المعنى ككون بعضها فلكا وبعضها عنصرا وما يجرى مجراه
واعلم انّ الامتداد المذكور قد يمكن ان يؤخذ من حيث هو كلّى جنسا كان
او نوعا وقد يمكن ان يؤخذ من حيث هو خاصّ وجزئى وقد يمكن ان يؤخذ
من غير اعتبار شئ من ذلك كما سبقت الاشارة اليه فى النهج الاوّل وانما يكون
اذا اخذ موجودا فى الخارج ولا شكّ فى وجوده فالشيخ اخذه كذلك واشار اليه
بقوله طبيعة الامتداد فان الطبيعة يطلق على المأخوذ كذلك كما مرّ ولا شكّ فى انه
من حيث هو طبيعة شئ واحد فى نفسه مغاير لسائر الطبائع **قوله وما لها من الغنى**

عن القابل والحاجة اليه متشابهة **اقول** ر ذلك لان الشئ الماخوذ من حيث هو هو لا يمتنع ان يختلف الحكم عليه بالامور المقابلة معا فان مختلف فقد اختلف لكونه ماخوذا مع امور يقتضي الاختلاف **قوله** واذا عرف بعض احوالها احاجتها الى ما يقوم فيه عرف ان طبيعتها غير مستغنية عما يقوم فيه ولو كانت طبيعتها بذاتها من [illegible] بحيث كانت لها ذات كان لها تلك الطبيعة **اقول** اي اذا صار بعض احوالها وهو امكان طريان الانفصال عليها او امتناع وجودها مع الانفصال معرفا لكونها محتاجة الى قابل تقوم تلك الطبيعة فيه عرف انها محتاجة الى القابل حيث كانت ولو كانت طبيعتها مستغنية عن القابل لكانت مستغنية حيث كانت **قوله** لانها طبيعة نوعية محصلة يختلف بالخارجات عنها دون الفصول **اقول** قد بينا ان الطبيعة تكون باي الاعتبارات مادة وبايها جنسا وبانها نوعا فهذه الطبيعة الوجودية ليست جنسا لانها ليست بموقوفة على ما ينضاف اليها محصلا اياها ولا مادة لانها مقولة على الامتدادات الفلكية والعنصرية وغيرهما فهي اذن نوعية محصلة وانما قال نوعية ولم يقل نوع لانها انما يصير نوعا بانضياف معنى العموم اليها فهي وحدها لا يكون نوعا بل يكون نوعية وانما ذكر اختلافها بالخارجات دون الفصول مع كون الطبيعة النوعية لا محالة كذلك لان الشئ الذي يختلف بالفصول هو الجنس كالحيوان مثلا يكون مقتضيا في بعض الصور لشئ كالضحك وهو عند تحصله بفصل كالناطق ولا يكون مقتضيا في سائر الصور له وكان هذا الكلام جوابا عن ايراد نقض للحكم المذكور وهو ان يقال كما كانت الحيوانية مقتضية للضحك في الانسان دون غيره من ساير الحيوان فلم لا يجوز ان تكون الامتداد الجسماني مقتضيا لوجوده القابل فيما يقبل الانفكاك دون غيره من الاجسام فاجاب عنه بان الامتداد الجسماني الموجود طبيعة نوعية محصلة يختلف بالخارجات عنها فهي ان اقتضت شيئا اقتضته مع جميع الخارجات وفي جميع الاحوال بخلاف الحيوانية التي هي طبيعة جنسية غير محصلة وهي لا يمكن ان يقتضي شيئا من حيث هي غير محصلة [illegible]

اذا لمحصلت لتنوع انضاف اليها و دخل في وجودها المحصل فان اقتضت شيئاً
مع ذلك الشيء الغير المحتاج عنه لم يقتضه مع غيره لانها مع غيره لا يكون ذلك
المحصل بعينه والفاضل الشارح اورد الشك اولاً في ان الجسمية طبيعة
نوعية واحدة بان قسميتها غير معلومة والاشتراك في قبول الابعاد الذي هو معلوم
لازم لها والاشتراك في اللوازم لا يقتضي الاشتراك في الملزومات وناقض الوجود
الذي يقتضي في الواجب تجرده عن الماهية وفي الممكن لا يقتضي ذلك
وثانياً بان الحكم بحلول بعض الجسمانيات في محل لا يقتضي وجوب الحلول بل
يقتضي صحته فاذن يمكن ان لا يحل فيه البعض الآخر والجواب عن الاول ان
الاحتياج الى القابل انما يقتضيه الامتداد من حيث كونه متصلاً بذاته
قابلاً للانفصال والمتصل بذاته لا ينفصل هذا القدر معلوم ومشترك ومقتضى
للحكم وفيه كفاية فلا حاجة بنا الى ما عداه مما لا نعلمه وعن المناقضة ان الوجود
ليس من الطبائع الجنسية والنوعية على ما نجيء بيانه وعن الثاني ان الطبيعة المذكورة
يقتضي وجوب الحلول لما مرّ لا الامكان للمحل لعدم الحلول والشكوك التي
اوردها على كون الطبيعة الجنسية مقتضية لشيء في بعض الصور دون
غيرها لخلاف النوعية متعلقة بسوء اعتبار الكليات وتخل بمراعاة ما ذكرنا
فلا فائدة بنا للتطويل بالاعادة قال وهم وتنبيه او لعلك تقول ليس الامتداد
الجسماني الواحد بقابل للانفصال البتة وانه انما ينفصل الجسم المركب من
اجسام بسيطة لا احتمال فيها للانقسام الا الذي يقع بحسب الفروض والاوهام
وما يشبهها اقول قد ذكرنا في صدر النمط ان الاجسام اما مفردة واما مؤلفة وذكرنا المذاهب في
الاجسام المفردة بحسب الاحتمالات الاربعة وبقي حكم المؤلفة فنقول من المذاهب
المتعلقة بهذا الموضع في الاجسام المؤلفة مذهب ينسب الى بعض القدماء كذ
يمقراطيس وغيره وهو قولهم ان الاجسام المشاهدة ليست ببسائط على الاطلاق
بل انما هي متألفة من بسائط صغار متشابهة الطبع في غاية الصلابة وتألف البسائط
انما يكون بالتماس والتجاور فقط والجسم البسيط الواحد منها لا ينقسم فكاً اصلاً وينقسم
وهماً للحجة المذكورة ومقاديرها في الصغر والكبر واشكالها مختلفة وربما زعم

بعضهم ان مقادیرها متساویة وقد مال ابو البرکات البغدادی الی مثل هذا القول فی الارض وحده وذکر الفاضل الشارح ان القوم ذهبوا الی ان تلك البسائط کریة الشکل وفیه نظر لان الشیخ حکی فی الفن الثالث من طبیعیات الشفا انهم یقولون انها غیر مختلفة الا بالشکل فان جوهرها جوهر واحد بالطبع وانما یصدر عنها افعال مختلفة لاجل الاشکال المختلفة وذکر ان بعضهم جعل اشکال المجسمات الخمسة المذکورة فی کتاب اقلیدس اشکال العناصر والفلك ومنهم من خالفهم فی ذلك وذکر اختلافات کثیرة لهم لا فایدة فی ایرادها وبالجملة هذا المذهب هو بعینه مذهب مثبتی الاجزاء الا فی تسمیة الاجزاء بالاجسام وفی تجویز الانقسام الوهمی علیها ووجه تعلقه بهذا الموضع ان الحجة المذکورة فی نفی الاجزاء انما اقتضت کون کل ذی حجم قابلا للانقسام الوهمی قابلا للانفکاك وکانت الحجة المذکورة فی اثبات الهیولی مبتنیة علی کون الامتداد قابلا للانقسام الانفکاکی فاذن لو کانت البسائط غیر قابلة للانفکاك بل انما یتصل بالتماس وینفصل بزوال التماس کان اثبات المادة بالحجة المذکورة متعذرا فهذا الوهم هو هذا المذهب والامتداد الجسمانی الواحد الذی ذکره الشیخ هو الذی یسمیه اصحاب المذهب جسما واحدا بسیطا

قال فان خطر هذا ببالك فاعلم ان القسمة الوهمیة والعرضیة او الواقعة بسبب اختلاف عرضین قارین کالسواد والبیاض فی البلقة او مضافین کاختلاف محاذاتین او موازاتین او مماستین یحدث فی المقسوم اثنینیة ما یکون طباع کل واحد من الاثنین طباع الآخر وطباع الجملة وطباع الخارج الموافق فی النوع وما یصح بین کل اثنین منها یصح بین اثنین آخرین فیصح اذن بین المتباینین من الاتصال الرافع للاثنینیة الانفکاکیة ما یصح بین المتصلین من الانفکاك الرافع للاتحاد الاتصالی ما یصح بین المتباینین اقول هذا هو التنبیه المزیل للوهم وهو باعتبار التشابه المذکور فی طبائع تلك البسائط بزعمهم وذلك لان الطبیعة المتشابهة انما یقتضی حیث کانت شیئا واحدا غیر مختلف فالجزء الواحد الوهمی من حیث الطبیعة یقتضی ما یقتضیه سائر الاجزاء وما یقتضیه الکل وما یقتضیه الخارج

عن الكل الموافق له فى تلك الطبيعه لاشتراك الجميع فيها ويجب من ذلك تشارك جميع هذه الاربعة امّا فى الامتناع من قبول الانفصال والاتصال او فى جواز قبولها والاوّل ظاهر الفساد والثانى حق فان قيل لعل البعض يمتنع عن قبول ذلك بسبب شئ يقارنه قلنا لانزاع فى ذلك وقد ذهبنا الى القول فى الفلك انما المقصود ههنا هو مكان طريان الفصل والوصل على الاجسام المفروضة من حيث طبيعتها المتفقة وذلك يكفينا فى اثبات المادّة والشيخ قد خصّ القسمة الفرضية والتى باختلاف عرضين بالذكر لان اصحاب هذا المذهب يجوزونهما على تلك البسايط بخلاف الفكّية وقسم التى باختلاف عرضين الى ما يكون بسبب عرضين قارين والى ما يكون بسبب عرضين اضافيين واراد بالقار ما للموضوع فى نفسه وبالاضافى ما للموضوع بحسب قياسه الى غيره وانما بسط القول بذكر هذه الاقسام لانّ جميع هذه مما يجوزونه ثم بيّن انّ كل قسمة من هذه يحدث اثنينيّة فى المقسوم ويكون بعد القسمة طباع كل واحد من ذينك الاثنين وطباع مجموعهما قبل القسمة وطباع ما يخرج منهما مما يوافقهما فى النوع والماهية غير مختلف فيما يقتضيه وانما قال طباع كل واحد ولم يقل طبيعة كل واحد لان الطباع اعم من طبيعة وذلك لانّ الطباع يقال لمصدر الصفة الذاتية الاولية لكل شئ والطبيعة تختص بما يصدر عنه الحركة والسكون فيما هو فيه اولا وبالذات من غير ارادة ثم ذكر انه يلزم من ذلك ان يكون حكم المتباينين فى قبول الاتصال حكم المتصلين وحكم المتصلين فى قبول الانفكاك حكم المتباينين قوله اللهم الا من عائق مانع خارج من طبيعة الامتداد لازم او زائل اقول هو ما اشرنا اليه من ان بعض الاجسام يمتنع من قبول الفصل والوصل بسبب خارج عن طبيعة الامتداد مقارن له ويكون لازما كما فى الفلك او زايلا كما فى الاجسام الصغيرة الصلبة مثلا وكانه جواب لسؤال منهم هكذا اليس جزء الفلك [illegible] لاشتراكهما بالجزء الاخر منه مثلا وهكذا عن العنصر لا تجوزون انفصال الجزئين منه واتصالهما بالعنصر مع اشتراك الجميع فى [illegible] الامتداد فلم لا تجوزون مثل ذلك فى البسايط

المذكورة فيقال له انما تذهب الى ذلك لمانع وهو ان الصورة الفلكية اعنى النوعية
امر مقارنت للامتداد الجسمانى مانع اياه عن قبول الانفصال والاتصال بالغير
وان لم توجد فى البسايط متشابهة الطبايع فاذن لا مانع لها من حيث هى
من الانفصال والاتصال **قوله** ولعل هذا العائق اذا كان لازما طبيعيا
كان لا اثنينية بالفعل ولا فصل بين اشخاص نوع بذلك الطبيعة بل
يكون نوعه فى شخصه **اقول** معناه ان كل نوع مادى مستلزم لما يمنعه عن الانفصال
بحسب الطبيعة فمن المستحيل ان يتعدد اشخاصه فى الوجود اى لا يكون فى الوجود
منه الا شخص واحد وهذا معنى قوله ان نوعه فى شخصه وذلك لانه لو وجد
منه شخصان لكانا متساويين فى الماهية وكان كل واحد منهما قابلا
للانفصال لانفكاكه الحاصل بينهما مع وجود المانع عنه هذا خلف وهذا حكم
كلى نافع فى العلوم الطبيعية قد انجر الكلام الى ان ذكره فى اثناء حل هذه
الشبهة واعترض الفاضل الشارح بان حجة الشيخ مبنية على ان الاجسام متساوية
فى الماهية وهو ممنوع لما ذكره من قبل وذلك سهو منه لان الشيخ بنى
حجته على ما سلموه من كون البسايط متساوية فى الطبع واعترض ايضا بان الامتدادات
الجسمية غير باقية عند الانفصال ومتجددة عند الاتصال فهى امور متشخصة
ولعلها يمنع الماهية المشتركة عن فعلها وجوابه انا سلمنا ان وقوع الاختلاف
لسبب الموانع ممكن واورد اعتراضات اخر تجرى مجرى هذين **تنبيه**
وكل نوع يحتمل ان يكون له اشخاص كثيرة فعاق عن ذلك عايق لازم
طبيعى فانه لا يوجد للاشخاص المحتملة ان يكون لذلك النوع
اثنينية ولا كثرة تعرض بل يكون نوعه فى شخصه اى لا يوجد ذلك النوع
الا شخصا واحدا وكيف يوجد اثنينية او كثرة لاشخاص ذلك النوع
والعائق عنه لازم طبيعى **قوله** هذا الفصل لا يوجد فى بعض النسخ ويوجد فى بعضها
مترجما بالاشارة وفى بعضها بالتنبيه وفى بعضها بلا ترجمة ويشبه ان يكون حاشية
فاثبتت فى المتن سهوا وذلك لانه تقرير المسألة المذكورة ومعناه ظاهر قال الفاضل
الشارح فى شرحه كل ماهية اما ان يكون نفس تصورها مانعا عن الشركة

واذن لا يحصل منها الا شخص واحد ولا يكون واذن يكون تشخص الشخص لذى يدخل منها فى الوجود زايداً على الماهية فذلك الزايد ان كان لازماً لم يحصل منها الا شخص واحد لا يقبل الانفكاك والا فيلزم الخلف وفى مصدر هذه القسمة نظر لان الماهية المعقولة لا يكون نفس تصورها مانعة عن الشركة الا اذا اعنى بالماهية غيرها اصطلحوا عليه **تذنيب** اليس قد بان لك ان المقدار

من حيث هو مقدار او الصورة الجرمية من حيث هى صورة

جرمية مقارنة لما يقوم معه ويكون صورة فيه ويكون ذلك هيولاها

وشيئاً هو فى نفسه لا مقدار ولا صورة جرمية له ولكن هذه هى الهيولى الاولى

فاعرفها ولا تستبعدن ان لا يتخصص فى بعض الاشياء قبولها بقدر معين

دون ما هو اكبر او اصغر منه **اقول** يريد بيان صحة وجود التخلخل والتكاثف الحقيقيين قال الفاضل الشارح هذه المسئلة تفريع على اثبات الهيولى واذ فرغ من بيان مقومات الجسم المقصود فى هذا النمط سماها تذنيباً والمشهور عند الجمهور ان العظيم لا يصير صغيراً الا اذا كان اجزاؤه متفرقة فيتجزى او ينفصل بعض الاجزاء وينفصل والصغير لا يصير عظيماً الا بالعكس بغير هذين الوجهين عندهم مستبعد جداً فالشيخ ازال ذلك الاستبعاد ببيان كون الهيولى غير متقدرة فى نفسها وكون المقدار اليها متساوى النسبة فان ذلك يقتضى تجويز تبدل المقادير عليها فيصير العظيم صغيراً وبالعكس وهذا لا يفيد القطع بوجود التخلخل والتكاثف لان هيولى الفلك ايضاً بهذه الصفة مع امتناعها عن الخلو عن مقدارها المعين بسبب تقارنها بل يفيد التجويز وازالة الاستبعاد ولذلك قال الشيخ ولا يستبعد واحترز عن الفلك بقوله ان لا يتخصص فى بعض الاشياء ويوجد فى بعض النسخ بعد قوله لا ولا صورة جرمية له ولكن هذه هى الهيولى الاولى وتقييدها بالاولى لان مادة كل مركب يكون هيولاه وان كانت جسماً **اشارة يجب ان يكون محققاً** عندك انه لا يمتد بعد فى ملاء او خلاء ان جاز وجوده الى غير النهاية هذه مسئلة تناهى الابعاد وهى احدى المقاصد فى العلم الطبيعى وهى ايضاً مبدا المسايل

منها مسئلة اثبات تحدد الجهات كما سيأتي وهي ايضاً من الطبيعيات ومنها مسئلة بيان امتناع انفكاك الصورة وما يتبعها اعني المقدار من الهيولى وهي من علم ما بعد الطبيعة ولبيان هذه المسئلة اورده ههنا وقد دل بقوله يجب ان يكون محققاً عندك على انها احدى المطالب الجليلة قال الفاضل الشارح لما بيّن الشيخ ان الجسم مركب من الهيولى والصورة اراد بعد ذلك ان يبيّن امتناع انفكاك الصورة عن الهيولى ببرهان صورته هذه كل جسم متناه وكل متناه متشكل فالجسمية لا ينفك عن الشكل والشكل لا يحصل الا مع المادة فالجسمية لا ينفك عنها وهذه حجة عول عليها افلاطون في ان الابعاد لا تفارق المادة فان الشيخ حكى عنه في الفصل الثاني من سابعة الهيات الشفاء انه ليس يجوز ان يكون بعد قائم لا في مادة لانه اما ان يكون متناهياً وغير متناه والثاني باطل لان وجود بعد غير متناه محال واذا كان متناهياً فانحصاره في حد محدود وشكل مقدر ليس الا لانفعال عرض له من خارج لا لنفس طبيعته ولن ينفعل الصورة الا لمادتها فيكون مفارقة وغير مفارقة هذا اصل الحجة ثم قال لهذه المسئلة اعني اثبات تناهي الابعاد مبنية على اربع مقدمات الاولى ان الابعاد الغير المتناهية لو لم تكن ممتنعة لصح ان يخرج من نقطة واحدة امتدادان غير متناهيين لا يزال البعد بينهما يتزايد كما في مثلث يمتد ان الى غير النهاية والثانية انه لا يجوز ان يوجد بينهما ابعاد يتزايد بقدر واحد من الزيادات مثلاً يكون البعد الاول ذراعاً والثاني زائداً عليه بنصف ذراع والثالث زائداً على الثاني ايضاً بنصف ذراع وهلم جراً وينبغي ان يكون الزيادات بقدر واحد ليصير البعد المتزايد بينهما المشتمل على تلك الزيادات غير متناه في الطول الا ترى انا اذا نصفنا خطاً وجعلنا احد نصفيه اصلا وزدنا عليه نصف النصف الآخر ثم نصف النصف الباقي وهلم جراً الى غير النهاية وهذا غير ممتنع بحسب الفرض بسبب احتمال كل مقدار للانقسامات الغير المتناهية فاذن كانت الزيادات التي يمكن ضمها الى الاصل غير متناهية والاصل يتزايد لا الى نهاية مع انه لا ينتهي الى مساواة الخط الاول المنصف نثبت ان

هذه الزيادات اذا كانت بينها فضل لا يلزم من كونها غير متناهية ان يكون المزيد عليه غير متناه واما اذا كانت بقدر واحد او كانت متزايدة فالمطلوب حاصل ولما كان المثل موجودا في الزايد اختار الشيخ المثل الذي لا يبنا في حصوله الزائد الثالثة انه يجوز ان يفرض بين الامتدادين هذه الابعاد المتزايدة بقدر واحد الى غير النهاية فيكون هناك امكان زيادات على اول تفاوت يفرض بغير نهاية الرابعة ان كل زيادة توجد فانها مع المزيد عليه قد توجد في بعد واحد فكل بعد اخذته وجدت جميع الزيادات التي دونه موجودة فيه ويرجع الى المتن فنقول انما قيد الخلا في صدر البحث بقوله ان جاز وجوده لان الخلاء عنده ممتنع الوجود فلا يصح وصفه بكونه متناهيا بل يصح ان يقال لو ثبت وجوده لكان متناهيا قوله ولان من الجايز ان يفرض امتدادان غير متناهيين من مبدء واحد لا يزال البعد بينهما يتزايد هو بيان المقدمة الاولى وقوله ومن الجايز ان يفرض بينهما ابعاد يتزايد بقدر واحد من الزيادات اشارة الى المقدمة الثانية وقوله ومن الجايز ان يفرض بينهما هذه الابعاد الى غير النهاية فيكون هناك امكان زيادات على اول تفاوت يفرض بغير نهاية اشارة الى الثالثة وقوله ولان كل زيادة توجد فانها مع المزيد عليه قد توجد في بعد وهذه اشارة الى الرابعة قال ثم شرع في تركيب الحجة عليها قوله واية زيادات امكنت فيمكن ان يكون هناك بعد يشتمل على جميع ذلك الممكن اقول شروع في الحجة ومعناه ان كل واحدة من زيادات التي يمكن وجودها فانها يمكن ان يشتمل عليها بعد ثم تبين هذه القضية بقوله والا فيكون امكان وقوع الابعاد الى حد ليس المزيد عليه اذكان اقول يحتمل ان يكون قوله واية زيادات امكنت متعلقا بما جعله مقدمة رابعة اي واية زيادات امكنت اذا اخذت معا فانها ايضا يكون موجودة مع المزيد عليه في واحد ويكون قوله فيمكن ان يكون هناك بعد يشتمل على جميع ذلك الممكن قضية معللة بقوله ولان كل زيادة فيكون هذا الفاء جوابا لذلك اللام ويكون تقدير الكلام ولان كل واحدة من الزيادات

وکل مجموع منها موجود فی بعد فاذن یمکن ان یوجد بعد یشتمل علی مجموع الزیادات الممکنة الغیر المتناهیة وعلی الوجه الذی فسره الشارح لا یکون اللام التعلیل فی قوله ولان معلل ولا لا یراد لفظة ان وجه قال وترکیب البرهان ان یقال اما ان یکون هناک بعد واحد یشتمل علی الزیادات الغیر المتناهیة او لا یکون فالثانی باطل لانه لا یخلو اما ان یوجد بین الامتدادین بعد لا یوجد فوقه بعد اخر او لا یوجد والاول توجب انقطاعهما مع فرض اللاتناهی وهو باطل والثانی یقتضی ان لا یکون هناک زیادة الا وهی حاصلة فی بعد اخر فاذن صدق علی کل زیادة انها حاصلة فی بعد ومتی صدق علی کل واحدة انها حاصلة فی غیره صدق علی المجموع انه حصل فی بعد فاذن وجب ان یفرض بین الامتدادین بعد یشتمل علی الزیادات الغیر المتناهیة مع کونه محصورا بین حاصرین هذا خلف فثبت ان القول باللانهایة الابعاد یؤدی الی اقسام کلها باطلة قال وجمیع هذه المقدمات جلیة الا مقدمة واحدة وهی قولنا لما کان کل واحدة من تلک الزیادات حاصلة فی بعد وجب ان یکون الکل حاصلا فی بعد فان للمطالب ان یطالب علیه بالدلیل وهذه المقدمة ان امکن اثباتها بالبرهان استمر البرهان والا سقط واقول انه لم یجعل کون الکل حاصلا فی بعد معللا بکون کل واحد حاصلا فی بعد فقط بل جعله معللا بکون کل واحد وکل مجموع یمکن ان یوجد ایضا حاصلا فی بعد والفاضل الشارح لما جعل قوله وایة زیادات امکنت غیر متعلق بالمقدمة الرابعة حصل له من تفسیره المذکور ونظم البرهان علی وفق تفسیره مقدمة غیر جلیة واما علی الوجه الذی فسرناه فلیس کذلک لانه اذا ثبت حصول کل مجموع موجود فی بعد وکان مجموع الزیادات الغیر المتناهیة مجموعا موجودا وجب حصوله ایضا فی بعد بعد ثم قال لما کانت هذه القضیة یعنی الحکم بوجود بعد یشتمل علی زیادات غیر متناهیة قصد اثباتها بابطال نقیضها وهو قوله ولا فیکون امکان وقوع الابعاد الی حد لیس للزاید علیه امکان **اقول** المراد منه بیان المحال الذی یلزم من عدم بعد یشتمل علی جمیع الزیادات فالمعنی انه لو لم یوجد بعد یشتمل علی

تلك الزيادات لوجب ان يكون هنالك بعد لا يحصل ما فيه من الزيادات في بعد آخر وح لا يوجد بعد فوق ذلك البعد فيكون امكان الابعاد المفروضة بينهما محدودًا بحدّ معيّن لا يمكن ان يوجد ما هو ازيد منه **قوله** فيكون انما يمكن وجود المشتمل على محدود من جملة غير المحدود الذي في القوة **اقول** يعني يلزم من ذلك ان لا يوجد بعد يشتمل الا على عدد محصور متناه من جملة الابعاد الغير المتناهية التي هي موجودة بالقوة **قوله** فيصير البعد بين الامتدادين محدودًا في التزايد عند حدّ لا يتجاوزه في العظم **اقول** اي اذا كان لا مكان الابعاد التي يفرض بينهما نهاية وجب ان ينتهي البعد بينهما الى بعد لا يوجد ما هو اعظم منه **قوله** وهناك ينقطع لا محالة الامتدادان ولا ينفذان بعده **اقول** اي اذا انتهى الى بعد لا يوجد اعظم منه فقد وجب انقطاعهما **قوله** والا امكنت الزيادة على اكثر ما يمكن وهو ذلك المحدود من جملة غير المحدود وذلك محال **اقول** اي ان لم ينقطع الامتدادان فقد يوجد بعد اعظم مما فرض انه اعظم الابعاد وح يوجد بعد يشتمل على اكثر من الجملة المتناهية التي فرضنا انه لا يمكن الاشتمال على اكثر منها وهو محال فقوله وهو ذلك المحدود اي اكثر ما يمكن هو ذلك المحدود بحسب الفرض الاول قال فظهر من جملة ذلك انه لو لم يصر بعد واحد مشتملا على الزيادات الغير المتناهية لزم انقطاع الامتدادين مع فرضهما غير متناهيين والشيخ لم يصرح به اعتمادا على فهم المتعلم **قوله** فيتبين ان يكون هنالك امكان ان يوجد بعد بين الامتدادين الاولين فيه تلك الزيادات الموجودة بغير نهاية فيكون ما لا يتناهى محصورا بين حاصرين وهذا محال **اقول** ومعناه ظاهر قال فان قيل الحجة مبنية على فرض بعد هو آخر الابعاد وذلك لا يمكن الا مع فرض تناهي الامتدادين اذ لو كانا غير متناهيين لكان لا بعد الا وفوقه بعد فلا بعد هو آخر الابعاد فاذن دليلكم مبني على مقدمة لا يمكن اثباتها الا بعد اثبات المطلوب فنقول لا شك انا اذا فرضنا الابعاد غير متناهية لم يمكن ان يشار الى بعد واحد سيكون مشتملا على تلك الزيادات الغير المتناهية ولكن ذلك لا يضرنا لانا نقول القول بكونهما غير متناهيين يؤدي الى القول بكونهما

بكونهما

متناهيين فيكون خلفا وذلك لانا نقول اما ان يكون بعد مشتمل على جميع
الزيادات او لا يكون فان كان فوجب ان لا يكون بعد اخر فوقه لانه لو كان
بعد فوقه لما كان هو مشتملا على زيادة البعد الذى هو فوقه فلم يكن
مشتملا على جميع الزيادات وان لم يكن هناك بعد مشتمل على جميع تلك الزيادات
كان فى تلك الزيادات بعد غير مشتمل عليه والذى هو غير مشتمل عليه وجب
ان يكون اخر الابعاد اذ لو لم يكن آخر الابعاد لكان فوقه بعد آخر ويكون ذلك
الفوقانى مشتملا عليه وقد فرضناه غير مشتمل عليه هذا خلف فثبت ان الشك المذكور
مؤكد لهذه الحجة اقول هذا القسم الاخير الذى فرض فيه البعد غير مشتمل
على الجميع متصلة غير واضحة اللزوم وان تطرق خلل الى هذا الكلام فانما يكون
منه وقد ذكر هذا الفاضل فى اجوبة اعتراضات شرف الدين محمد المسعودى
هذا المعنى بعبارة اخرى وهى ان كل واحد من الزيادات الغير المتناهية
اما ان يكون حاصلا فى بعد آخر فوقه او لا يكون وان لم يكن كل زيادة
حاصلة فى بعد اخر كانت هناك زيادة غير موجودة فى بعد اخر ولا يكون فوق تلك الزيادة
بعد اخر اذ لو كان لكانت تلك الزيادة موجودة فيه ح وقد انقطعا فكانا متناهيين وان كان
كل زيادة منها حاصلة فى الغير فاما ان يكون الكل حاصل فى بعد او لا يكون
ومحال ان لا يكون لانا قد بينا ان البعد العاشر مثلا ليس فيه زيادة على
التاسع فقط بل هو عبارة عن البعد الاول مع مجموع تلك الزيادات الى البعد
العاشر فظاهر ان تلك الزيادات باسرها موجودة فى بعد واحد وذلك محال من
وجهين الاول ان ذلك البعد غير متناه مع كونه محصورا بين حاصرين
الثانى ان البعد المشتمل على جميع الزيادات ان كان فوقه بعد آخر فهو غير
مشتمل على الجميع لانه لا يشتمل على ما فوقه وان لم يكن فوقه بعد اخر فقد
انقطع الامتدادان فالقول بلا نهاية الامتدادين يفضى الى اقسام كلها باطلة
والغرض من ان ايراده ان تالى المتصلة المذكورة اعنى وجود بعد لم يشتمل عليه
بعد آخر جعله لازما هناك لعدم حصول جميع الزيادات فى بعد وههنا لعدم حصول
كل زيادة فصارت هذه المتصلة واضحة اللزوم بخلاف تلك وانما بقى الالتباس

ههنا فی استلزام کون کل زیادة حاصلة فی بعد یکون الکل حاصلا فی بعد علی ما مرّ ذکره هذا ما یمکن ان یقال فی هذا الموضع وانما اقتفینا کلام الشارح لانه

بذل المجهود فیه قال وقد یستبان استحالة ذلک ایضا من وجوه اخری یستعان فیها بالحرکة او لا یستعان ولکن فیما ذکرناه کفایة اقول الوجه الذی یستعان فیه بالحرکة هو المبنی علی فرض کرة یخرج من مرکزها قطرها موازی الخط غیر متناه فیجب ان یسامته بعد الموازاة بحرکة الکرة فیلزم ان یوجد فی الخط اوّل نقطة یسامتها القطر ویستحیل ان یوجد لوجود نقطة یسامتها قبل کل نقطة فیلزم الخلف والوجه الذی لا یستعان فیه بالحرکة هو المبنی علی قطع خط غیر متناه من احد جهتیه دون الاخری علی ما یبقی بعد ان یفصل من الجهة التی یتناهی فیها قدر ما منه وبیان امتناع تساویهما لامتناع کون الجزء مساویا للکل وامتناع التفاوت فی الجهة التی تناهیا فیها والعرض التطبیق فیلزم الخلف من وجوب تناهیهما فی الجهة التی کانا غیر متناهیین فیها وهما مشهوران اقول له اشارة فقد بان لک ان الامتداد الجسمانی یلزمه التناهی فیلزمه الشکل اعنی فی الوجود یرید بیان امتناع انفکاک الصورة الجسمیة عن الهیولی فبیّن اوّلاً لزوم الشکل للصورة بتوسط التناهی ثم بیّن البرهان علیه اما بیان الاوّل فهو ان الشکل وان قیل فی تعریفه انه ما احاط به حد واحد او حدود لکنه اذا حقق کان هیئة من الکیفیات المختصة بالکمیات والحق فی هذا الموضع هو النهایة وکان المفهوم من الشکل هی هیئة شیء یحیط به نهایة واحدة او اکثر من واحدة من جهة احاطتها به فان الشیء المتناهی یلزمه ان یکون ذا شکل والامتداد الجسمانی متناه فهو ذو شکل وهذا معنی قوله فقد بان لک ان الامتداد الجسمانی یلزمه التناهی فیلزمه الشکل وفائدة قوله اعنی فی الوجود ان الامتداد لا یستلزم الشکل من حیث ماهیته لانه یمکن ان یتصور غیر متناه وحینئذ لا یکون ذا شکل بل انما یستلزمه من حیث انه فی الوجود لا ینفک عن شکل ما لوجوب

تناهیه قال فلا یخلو اما ان یکون هذا اللازم یلزمه لو انفرد بنفسه عن نفسه

او لطبیعته ویلزمه لو انفرد بنفسه عن سبب فاعل مؤثر فیه او یلزم بسبب

الحامل و الامور التي يكتنف الحامل قال الفاضل الشارح تركيب الحجة ان يقال لزوم التشكل للجسمية اما ان يكون لنفسها او لما يكون حالا فيها او لما يكون محلا لها او لما لا يكون محلا و حالا لها وهذه قسمة منحصرة و ثاني الاقسام مخالف للظاهر و ذلك لان الحال ان كان لازما كان حكمه حكم نفس الجسمية في اقتضاء ما يقتضيه الجسمية وان لم يكن لازما فيستحيل ان يكون علة لوجود ما هو لازم اعني التشكل و باقي الاقسام مذكور اقول كلام الشيخ مشعر بان الاقسام ثلثة و وجهها ان يقال لزوم التشكل للجسمية اما ان يكون من حيث هي منفردة بنفسها عن المادة وما يكتنفها او لا يكون كذلك بل يكون لما حلة المادة او لحقها في ذلك اللزوم و الاول اما ان يكون لنفس الجسمية او لشيء غيرها وهما القسمان الاولان فقيد اللزوم فيهما بانفراد الامتداد بنفسه فهذه ثلثة اقسام لا رابع لها ويظهر منه ان تربيع القسمة وحذف احد الاقسام مما لا حاجة اليه و لا هو مطابق للمتن **قال** ولو لزمه منفردا بنفسه عن نفسه

**لتشابهت الاجسام في مقادير الامتدادات وهيئات التناهي والتشكل**

**وكان جزء المفروض من مقدار ما يلزمه ما يلزم كله** **اقول** هذا اول الاقسام وهو ان يكون التشكل قد لزم الامتداد عن نفسه حال كونه منفردا عن المادة وعما يكتنف المادة من اللواحق كالفصل والوصل وساير ما يحتاج فيه الى المادة من الانفعالات وقد بين فساد هذا القسم بلزوم التشابه اولا في نفس المقادير وذلك لان الاختلاف فيها انما كان بسبب الفصل والوصل والتخلخل والتكاثف والكيفيات المختلفة المقتضية لذلك وبالجملة بسبب انفعالات المادة ومن غيرها ثم فيما يتبع المقادير وهي هيئات التناهي والتشكلات وانما قال هيئات التناهي ولم يقل التناهي لان التناهي لا اختلاف فيه والفرق بين هيئات التناهي والتشكل هو الفرق بين البسيط والمركب وذلك ان هيئات التناهي امر يعرض للشيء المتناهي والتشكل هو اعتبار التناهي مع ذلك العارض ثم **قال** ولوجب ان يلزم كل جزء يفرض من الامتداد ما يلزم الكل من المقدار وتوابعه فيكون فرضنا للتقليل والتكثير منه واحدا **اقول** اي انه

فرض اقل قليل من الامتداد لكان الموجود من المقدار مالو فرض اكثر كثيرا منه واذن
لا يكون الجزئية ولا الكلية ولا القلة ولا الكثرة وانعرض ببيان امتناع فرض الكلية
والجزئية فى الاصل بان وضعهما بالفرض يستلزم رفعهما لا بان يكون فرضهما
ممكنا من حيث الفرض ويلزم المحال من جهة تشابه احوالهما بعد الفرض وذلك لان
اختلاف الكل والجزء فرع على التغاير والتغاير فى الامتداد لا يتصور الا بعد وجود
المادة فالحاصل ان المحال اللازم فى هذا القسم شئ واحد وهو عدم التغاير
فى الاجسام وما عده الشيخ عنه بلوازمه للايضاح والفاضل الشارح توهم الامتداد
الجسمانى فى هذا القسم مقارنا لجميع العوارض المادية كالبساطة والتركيب وقبول
الانقسام والالتيام والكلية والجزئية منفعلا عن الغير والغير فاعل فيه على ما هو
عليه فى الوجود الا انه اسقط اسم المادة منه وحرم التلفظ به قولا فقط وتبعه
وفسر قول الشيخ بان اللازم لهذا القسم ثلث محالات احدها تشابه المقادير
والثانى تشابه الاشكال والثالث تشابه الكل والجزء فى عوارضها على ان كل واحد
منها محال برأسه ثم امعن فى الاعتراض على كل واحد ببيان امكان
الاختلافات العايدة الى العوارض المادية المذكورة واطنب القول فيه بما لا
يحمله الناظر فيه الا على سوء فهم قايله حاشاه عن ذلك واذا كان فساد جميع
اعتراضاته ظاهرا بما قررناه فلا فايدة فى ايرادها **قال** ولو لزم ذلك بسبب
فاعل مؤثر وهو منفرد بنفسه لكان المقدار الجسمانى قابلا فى نفسه من غير
هيولى للفصل والوصل وكان له فى نفسه قوة الانفعال وقد بان
استحالته **اقول** هذا هو القسم الثانى من الثلثة وهو ان يكون الشكل قد لزم
الامتداد الجسمانى لسبب فاعل مباين للامتداد مؤثر فيه والامتداد منفرد بنفسه
عن المادة وعما توجبه المادة من اللواحق وقد بين فساد هذا القسم بلزوم
كون الامتداد الجسمانى فى نفسه من غير هيولى قابلا للفصل والوصل
لان المغايرة بين الاجسام لا يتصور الا بانفصال بعضها من بعض واتصال بعضها
ببعض وذلك من لواحق المادة المستلزمة لوجودها كما مر وبالجملة
لا يمكن ان يحصل الاختلافات المقدارية والشكلية عن فاعلها فى الامتداد

الابعد كونه متاتيا لان ينفعل ويكون فيه قوة الانفعال التى هى من لواحق المادة فاذن حصولها يقتضى كونه ماديا وقد فرضناه منفرداً عنها هف وما اورده الفاضل الشارح ههنا وهو ان كون الجسم قابلاً للاشكال لا يقتضى كونه قابلا للفصل والوصل لان الاشكال قد يختلف من غير انفصال الجسم كاشكال الشمعة المتبدلة بحسب التشكلات المختلفة ليس بقادح فى الغرض لان الشيخ لم يجعل لزوم المحال مقصوراً على لزوم الفصل والوصل بل عليه وعلى لزوم الانفعال بدليل قوله وكان له فى نفسه قوة الانفعال ومعلوم ان اشكال الشمعة لايمكن ان يتبدل الا بعد امكان انفعالها واعلم انه الزم المحال فى القسم الاول بجميع الوجوه العايدة الى الفاعل والى القابل جميعاً وفى هذا القسم بالوجوه العايدة الى القابل فقط قوله فبقى ان يوجد بمشاركة من الحاصل اقول اى لما ظهر فساد القسمين المذكورين تعين كون هذا القسم حقاً ويوجد فى بعض النسخ بعده فللهيولى اذن تأثير فى وجود ما لابد للصورة فى وجودها منه كالتناهى والتشكل وهذا نتيجة البرهان المذكور وثبت منه احتياج الصورة الجسمية فى وجودها وتشخصها الى الهيولى لا فى ماهيتها فاذن هى لاينفك عن الهيولى وذلك هو المطلوب

قوله وهم واشارة او لعلك تقول لهذا ايضا لين ما فى اشياء اخر فان الجزء المفروض من الفلك ليس له شكل الفلك ثم يقول ان الشكل للفلك مقتضى طباعه وطبع الجزء وطبع الكل واحد قول هذا شك يرد على ما ابطل به القسم الاول من الثلثة المذكورة فى الفصل المتقدم وتقريره انكم قلتم لايجوز ان يكون لزوم الشكل للامتداد المنفرد عن القابل هو لنفس الامتداد لان الامتداد لما كانت له طبيعة واحدة وجب ان يكون ما يقتضيه تلك الطبيعة واحداً ويلزم منه ان يكون شكل الكل والجزء واحداً ثم انكم معترفون بان شكل الجزء المفروض من الفلك لايمكن ان يكون كشكل الكل مع انكم تذهبون الى ان الشكل للفلك مقتضى طباعه الذى هو فى الجزء والكل واحد واذا جوزتم اختلاف الشكل فى الفلك مع عدم اختلاف مقتضيه فلم لاتجوزونه مثله

في الامتداد المذكور فقوله وهذا ايضا اشارة الى قوله في الفصل المتقدم
وكان الجزء المفروض من مقدار ما يلزمه ما يلزم كله ونبه بقوله اشياء
اخر على ان هذا الاشكال ليس في الفلك وحده بل في جميع البسائط اذ تخالفت
احكام الكل والجزء فيها كالارض المخالفة لبعض اجزاءها في توسط الاجرام
وقيد الجزء بالمفروض لان البسيط انما يتأخر وجود جزئه عنه بخلاف المركب
ويكون تجزيته لاحد الاسباب المذكورة واذن وجب تقييده بالسبب ولما
كان الغرض عمم الاسباب خصته بالذكر فقوله فنقول لك تريد ان نفرق بين الصورتين
بما يقتضي لزوم المحال المذكور في احديهما دون الاخرى وتقريره مجملا ان الفلك
له مادة قد عرض له بسببها الكلية والجزئية وفاعل وجب حصول المقدار
والشكل فيها مصيرها كلا ومنع ذلك السبب بعينه ان يكون لما
يفرض جزءا له بعده مثل ذلك لاستحالة ان يكون الجزء كالكل ما دام الكل
جزءا او الكل كلا واما الامتداد المنفرد عن المادة فلا يتصور لنجزئه ولا كلي
فضلا عن شيء من عوارضها بل لا يتصور فيه اختلاف ولا تغاير فاذن ليس
حكمه حكم الفلك وما يجري مجراه قوله ان الشكل قد حصل للفلك من طبيعة
قوة اوجبت هيولاه تلك الجرمية ولم يكن ذلك لها عن نفسها او عن جرميتها
فلما وجب لها ذلك وجب بايجاب ذلك السبب ان لا يكون لما يفرض
بعد ذلك جزءا ما للكل لكونه جزءا مفروضا بعد حصول صورة الكل صورة الكل
اقول يعني ان الشكل حصل للفلك عن طبيعة قوة وجبت هيولاه اولا تلك الصورة الجسمية
المعينة المختصة به ثم ذلك الشكل المعين الذي لزمها ولم يكن الشكل لها عن نفس
هيولاه ولا عن صورتها الجسمية ويريد بتلك القوة الصورة النوعية
للفلك والقوة اسم لمبدأ التغير من شيء في غيره من حيث هو غيره والطبيعة
يطلق على معان متناسبة والمراد هاهنا هو الذات نفسه او ما يصدر عنه
الفعل لذاته فطبيعة القوة هي ذات الشيء الذي يصدر عنه التغير الذاتي
في غيره او المصدر الذاتي من الشيء الذي يصدر عنه التغير في غيره ثم قال
فلما وجب لهيولى الفلك ذلك الامتداد والشكل وجب بايجاب ذلك السبب

المذكور الموجب تلك الصورة والشكل للهيولى ان لا يكون صورة الكل ولا شكله لما يكون بالغرض بعد حصول صورة الكل جزءً اله وقد وجب ذلك لكونه بالفرض جزءً الكل بعد حصول صورة الكل اى لما وجبت الصورة النوعية للهيولى الامتداد المعيّن والشكل المعيّن اوجبت ان لا يكون للجزء الحادث بعد الكل مثل ما للكل لكونه جزءً احادثا بعد الكل وقد اختلفت النسخ منها ففى بعضها تكرر لفظة صورة الكل احديهما مخفوضة لكون الحصول مضافا اليها والاخرى مرفوعة لكونها فاعلا لقوله لا يكون معناه لا يكون للجزء صورة الكل بعد حصول صورة الكل وهو الاصحّ وفى بعضها لم يتكرر لفظة صورة الكل ويكون فاعل لا يكون ضميرًا يعود الى لفظ ذلك فى قوله فلما وجب لها ذلك يعنى الشكل المقدم ذكره ويجوز ان يكون فاعل قوله لا يكون هو ما فى قوله ما للكل ويكون على هذا التقدير ما هذه موصولة بمعنى الذى قال

فهذا له عن عارض ومانع وبسبب مقارنة ما يقبل تلك الصورة ويحملها ويتجزى بها اقول اى هذا الحال للفلك عن عارض وهو معنى الكل والجزء والمضاف احدهما الى الآخر ومانع وهو كون الجزء جزءً امفروضًا بعد حصول الكل فانّ هذا المعنى هو المانع له عن قبول ما يقتضيه السبب المذكور وبسبب مقارنة المادّة القابلة للصورة الجسميّة الحاملة ايّاها المتجزية معها بطريان الانفصال عليها قال وامّا المقدار لو انفرد لم يكن هناك شئ يوجب تشيئًا

الا طبيعة المقدارية وتلك الطبيعة هى واحدة لم تصر كلا ولا غير كل بحسب تلك الفرض لا من نفسها ولا من علة ولا من مقارنة قابل فلا يجب ان يستحق شيئًا معينًا مما يختلف فيه حتى نفس الكليّة والجزئيّة فليس يمكن ان يقال ههنا لحقها من غيرها شئ بحسب امكان قوة ما او صلوح موضوع نحو ما سابقا ثم تبع ذلك ان صار ما هو كالجزء بحالة مخالفة اقول يريد انّ المقدار لو انفرد لم يكن الكليّة والجزئيّة اصلًا فضلا عما يلزمهما لانّ نفس طبيعة واحدة فلا يقتضى الاختلاف بالكل والجزء فليس هناك علة فاعلة ولا مادة قابلة فاذن لا اختلاف هناك ويختلف النسخ ههنا ففى بعضها هكذا لم تصر كلا

او غير كل بحسب ذلك الفرض لا من نفسها ولا من علة ولا من مقارنة قابل
وهي اصح وفي بعضها الا من نفسها الا من علة ولا من مقارنة قابل وتقديره
لم يقتضه كلا او غير كل بحسب الفرض المذكور في الفصل المتقدم الا من نفسها لانه لا
علة ولا قابل هناك والاختلاف من نفسها باطل لانه لا يجب ان يستحق الاختلاف
ثم قال فليس يمكن ان يقال ههنا لحقها شئ من غيرها يعني الفاعل ثم قال بحسب
امكان وقوة ما يعني المادة التي يحتاج الامتداد الجسمي اليها لكونه صورة
ثم قال وصلوح موضوع يعني الموضوع الذي يحتاج المقدار والشكل اليه
لكونهما عرضين وقيدهما ههنا لان الفلك فيه فاعل هو الصورة النوعية
ومادة هي هيولاه وموضوع هو جرم الفلك ثم منع ذلك اللحوق ان خالف الجزء
فيه الكل واعترض الفاضل الشارح بان تعليل اختلاف الفلك في الكلية والجزئية
بالمادة غير صحيح لان مادتي الكل والجزء ان اتحدتا كانت الصورة وجزءها حالين
في محل واحد ولم يكن احدهما اولى بالكلية من الآخر وان تباينتا كانت للمادة مخالفة
في الكلية والجزئية وح ان احتاجت الى مادة تسلسلت المواد والا فالصورة
ايضا وحدها يتخالف فيهما من غير احتياج الى مادة فان قيل تقدم الصورة
في الوجود والحلول على جزءها بسبب لكونها اولى بان يكون كلا منه
قلنا وليكن تقدمها في الوجود وحده سببا في المنفردة عن المادة والجواب
ان المادة هي منشأ الاختلاف فهي يختلف بذاتها ويختلف غيرها من الصورة
والاعراض المادية بها كالزمان الذي يقتضي التقدم والتأخر لذاته وتصير
الاشياء متقدمة ومتأخرة بسببه على ما سيأتي بيانه فلذلك احتاجت
الصور في اختلاف احوالها الى المواد ولم يحتج هي الى غيرها **تنبيه** هذا الحامل
استماله الوضع من قبل اقتران الصورة الجسمية به **اقول**
يريد بيان ان كون الهيولى ذات وضع امر لا يقتضيه ذات القابل انما يستفيده
من الصورة الجسمية وهذه مسئلة يبتني عليها البرهان على امتناع انفكاك
الهيولى عن الصورة الجسمية وذلك لان البرهان عليه انها لو انفكت عن
الصورة الجسمية لكانت اما ذات وضع او غير ذات وضع والقسمان باطلان

اما الاول فلانه مناف للحكم المذكور واما الثانی فلما ذکر فیما یتلو هذا
الفصل والوضع یطلق علی معان منها کون الشیء بحیث یمکن الاشارة
الحسیة الیه ومنها حال الشیء بحسب نسبة بعض الاجزاء الی بعض ومنها ما هو
المقولة المشهورة والمراد ههنا هو الاول والمعنی ان الصورة الجسمیة هی العلة
فی کون الهیولی ذات وضع وسیتبین منه انها هی التی یفید تشخص الهیولی وتعینها
علی ما سیأتی بعد قال ولو کان له فی حد ذاته وضع وهو منقسم کان فی حد
ذاته ذا حجم اقول ای لو کان للحامل وضع وهو قائم بذاته خال عن الصورة فلا
یخلو اما ان یکون منقسما علی الاطلاق وفی جمیع الجهات اولم یکن فان کان
منقسما فی جمیع الجهات کان بانفراد ذاته عن الصورة جسما ذا حجم وقد کان
حاملا للحجم هذا خلف قال وغیر منقسم کان فی حد ذاته مقطع منتهی اشارة
اقول وهذا هو القسم الذی لا یکون الحامل فیه منقسما علی الاطلاق وغیر منقسم عطف
علی قوله وهو منقسم یرید به ان الحامل ان کان بانفراد ذاته ذا وضع وکان
غیر منقسم کان بانفراده مقطع ومنتهی اشارة وذلک لان الاشارة امتداد
یبتدی من المشیر وینتهی الی المشار الیه ای ینقطع انتهائه بما لا ینقسم فی جهة ذلک
الامتداد لانه لو انقسم فی تلک الجهة لکان وراء المقطع شیء من المشار الیه فان
لا یکون المقطع مقطعا وکل مقطع اشارة فهو ذو وضع غیر منقسم وکل [illegible]
غیر منقسم فهو عند فرض اشارة یمتد الیه ولا یتجاوزه یکون مقطعا لها وهذا
هو المراد من قوله او غیر منقسم کان فی حد نفسه مقطع منتهی اشارة قال نقطة
ان لم ینقسم البتة وخطا او سطحا ان انقسم فی غیر جهة الاشارة اقول ای ذلک
المقطع لا یخلو اما ان لا ینقسم فی جهة او ینقسم والثانی لا یخلو اما ان ینقسم فی جهة واحدة
او ینقسم فی جهتین ای فکان الحامل علی التقدیر الاول نقطة وعلی التقدیر الثانی
خطا وعلی التقدیر الثالث سطحا وانما لم یحتمل قسما اخر لان الابعاد
الجسمیة ثلثة واذا فرض احدها ماخذ الاشارة لم یبق الا اثنان فالحاصل
ان الهیولی لو کانت ذات وضع بانفرادها لکانت اما جسما او نقطة
او خطا او سطحا وکلها باطل فکونها ذات وضع بانفرادها باطل اما بطلان

لكونها احد هذه الاشياء يتبين من قصور ما هيا لها فان الجسم والخط والسطح لكونها متصلة الذوات قابلة للانفصال يكون محتاجة الى حامل فهي غير الحامل والنقطة لا يمكن ان يكون الاحالة في غيرها والا لكانت جزءا لا يتجزى والحامل لا يكون حالا فهو ليست بنقطة ولو صح هذه المعاني لم يتعرض الشيخ لبيانها ووسم الفصل بالتنبيه لانه لم يحتج فيه الا الى القسمة

**تنبيه** فلو فرضنا هيولى بلا صورة وكانت بلا وضع ثم لحقتها الصورة فصارت ذات وضع مخصوص **اقول** يريد بيان امتناع حلول الصورة في الهيولى المجردة عنها وبه يتبين القسم الثاني من البرهان المذكور في الفصل المتقدم وتقريره انا لو فرضنا هيولى بلا صورة جسمية فكانت بلا وضع بالضرورة لما مر ثم فرضنا ان الصورة لحقتها وصارت ذات وضع بالضرورة لامتناع وجود جسم غير ذي وضع لكان لا يخلو اما ان لا يحصل الهيولى في موضع من المواضع او يحصل في جميع المواضع او في بعضها دون بعض والاول والثاني من هذه الاقسام محالان ببديهة العقل والثالث ايضا محال لان ذلك الموضع اما ان لا يكون اولى بها من غيره او يكون اولى فان لم يكن اولى فكانت متساوية النسبة الى جميع المواضع فكان حصولها في ذلك الموضع دون غيره ترجيحا لاحد الامور المتساوية من غير مرجح وهو محال بالبديهة وان كان اولى فلها الاولوية اما ان كانت حاصلة قبل ان يلحقها الصورة او حصلت بذلك فهذان قسمان وهما ايضا محالان مع ان لكل واحد منهما نظيرا في الوجود والشيخ اوردهما واورد نظيرهما وبين الفرق بينهما وبين النظيرين واعرض عن ذكر الاقسام المحالة بالبديهة للايجاز **قال** فليس يمكن ايضا ان يقال ذلك لان الصورة لحقتها هناك كما يمكن ان يقال لو كانت في صورة يوجب لها وضعا او كان قد عرض لها وضع هناك ثم لحقتها الصورة الاخرى وانما ليس يمكن فيما نحن فيه لانها مجردة بحسب هذا الفرض **اقول** هذا بيان امتناع القسم الاول والفرق بينه وبين نظيره اما بيان الامتناع فبيان هذا لا يمكن هو هنا لان الهيولى قبل الصورة كانت غير الموضع الذي حصلت فيه مع الصورة فلا يمكن ان يقال ان ذلك لي حصولها

حصلت الموضع انما كان لان الصورة انما لحقتها هناك وذلك لان الهيولى لم تكن هناك ولا فى موضع آخر ثم اشار بقوله كما يمكن ان يقال الى نظيره فى الوجود وهو ان يكون الهيولى فى صورة يوجب لها وضعا هناك كجزء من الهواء مثلا فى موضعه الطبيعى فان صورته الهوائية يوجب لمادته وضعا هناك او كان قد عرض لها وضع هناك كجزء من الهواء ايضا اخرج بالقسر من موضعه الى الموضع الطبيعى للماء فعرض لها وضع هناك ثم فسدت صورة الجزئين بسبب ولحقت صورة الماء بمادتها هناك فحصلت الهيولى مع الصورة اللاحقة بها فى موضع خاص يكون ذلك الموضع اولى بها والاولوية كانت حاصلة قبل هذا اللحوق بحسب الصورة السابقة والاحوال العارضة لها ثم اشار بقوله وانما ليس يمكن نحو نسبته لانها مجردة بحسب هذا الغرض الى الفرق المذكور **قال** وليس يمكن ايضا ان يقال ان الصورة عينت لها وضعا مخصوصا من الاوضاع الجزئية التى تكون لاجزاء كلى واحد مثلا كاجزاء الارض كما يمكن ان يقال فى الوجه الذى ذكرناه من تخصص وضع جزئى بسبب لحوق الصورة وهناك وضع جزئى تا تخصص اقرب المواضع الطبيعية من ذلك الموضع كالجزء من الهواء يصير ماء فيكون موضعه الطبيعى متخصصا بحسب موضعه الاول وهو اقرب مكان طبيعى للمياه مما كان موضعا لهذا الصائر ماء وهو هواء وانما لا يمكن هذا ايضا لانا جعلناها مجردة اول هذا بيان امتناع القسم الثانى وهو ان يحصل الاولوية بعد ان يلحق الصورة بالهيولى وبيان الفرق بينه وبين نظيره فى الوجود اما بيان الامتناع فهو ببيان تساوى نسبتها الى جميع المواضع التى يقتضيها الصورة التى يلحقها فهى اذن يكون متساوية النسبة اليها بحسب ذاتها وبحسب الصورة ويستحيل حصولها فى بعضها وهو المراد من قوله وليس يمكن ايضا يقال ان الصورة عينت لها وضعا مخصوصا من الاوضاع الجزئية التى تكون لاجزاء كلى واحد مثلا كاجزاء الارض وانما قيد هذا القسم بهذا القيد لئلا يقال الصورة النوعية التى تقارن الصورة الجسمية على ما سنذكرها

انما يقتضى تعين الموضع لكون كل صورة نوعية مقتضية لجزء مخصوص
دون غيره وذلك لان للحيز الطبيعى اجزاء كثيرة وحصول الهيولى مع الصورة
فى احدها دون غيره يقتضى اولوية فلاجل هذا اختص الغرض بالقيد المذكور
ثم اشار بقوله كما يمكن فى الوجه الذى ذكرناه الى نظيره فى الوجود وذلك
هو الوجه المثال الاول الذى كان الوضع السابق واجبا لا عارضا بحسب الصورة
السابقة اعنى الجزء من الهواء الذى كان موضعه الطبيعى ثم صار ماء
فقصد الموضع الطبيعى للماء لوجود الصورة المائية فيه وانما لم يقصد
اى جزء اتفق منه بل قصد الجزء الذى هو اقرب الاجزاء المواضع المائية
الموضع الاولى فيخصص ذلك الموضع الجزئى به بسبب الوضع السابق وهو معنى
قوله بسبب لحوق الصورة وهناك وضع جزئى اى بسبب لحوق الصورة
حال وجود وضع جزئى هناك فههنا سببان احدهما الصورة المائية
وهو سبب لقصد الموضع المائى مطلقا والثانى الوضع السابق وهو سبب لتخصيص
له وضع الجزئى منه بالقصد ثم اشار بقوله وانما لا يمكن هذا ايضا
لانا جعلناها مجردة الى الفرق بينهما ولما بطل القسمان ظهر امتناع الفرض الاول
وهو حلول الصورة الجسمية فى الهيولى المجردة وتبين من ذلك ان
حلول الصورة فى الهيولى لا يجوز الا على سبيل التبدل بان يكون حلول اللاحقة
عقيب زوال السابقة واعلم ان فائدة ايراد النظيرين سد باب المعارضة
بهما وذلك لان الحكم بامتناع حلول الصورة فى الهيولى المجردة لاقتضائها
الحصول فى موضع مع عدم اولوية احد المواضع به يمكن ان يعارض بالكون
الذى هو حلول صورة جديدة فى الهيولى والكاين يقتضى لا محالة الحصول
فى موضع فالوجه فى تخصيصه باحد المواضع هو الوجه فى تخصيص الهيولى المجردة
به ثم ان اجيب بان المخصص وهو الوضع السابق حاصل ثم وغير حاصل
ههنا عورض بان الصورة الكاينة الجديدة يقتضى الحصول فى احد اجزاء
مكانها الطبيعى لا بعينه مع ان نسبتها الى الجميع واحدة فالوجه فى تخصصها
باحدها الوجه فى تخصص الهيولى المجردة باحد الاحياز الممكنة فيجاب

بانّ الوضع السابق ایضاً یفید تخصّص قرب الاجزاء منه بذلک و ههنا اذ لیس وضع سابق فلا تخصص وقد یلوح من کلام الفاضل الشارح ان اوّل الاشکالین هو انّ الجسم العنصری لا یجب اتصافه باحدی الصور النوعیّة بعینها مع دوام اتصافه بها فلم لا یجوز ان یکون الهیولی اذا اتصف بالجسمیّة فهی وان کانت غیر واجبة الحصول فی حیز بعینه لکنها تحصل فی احد الاحیاز واجاب عنه بکون کل صورة نوعیّة مسبوقة باخرى معدة للهیولی فی قبول اللاحقة والهیولی الخالیة عن الصور لیست کذلک فظهر الفرق اقول هذا اشکال برأسه لیس فی الکتاب منه عین ولا اثر وامّا تشککه تجویز اتصاف الهیولی فی حال تجردها باوصاف متعاقبة یقتضی احدها تخصّصها باحد الاوضاع الممکنة بعد حلول الصورة فیها فلیس بشیء لانّ الهیولی الموصوفة بتلک الاوصاف ان تخصصت بوضع فهی غیر متجردة وان لم یتخصص فنسبتها مع الاوصاف الی جمیع الاوضاع واحدة **ترتیب** فاحدس من هذا انّ الهیولی لا یتجرد عن الصورة الجسمیة **اقول** وفی نسخة الجسمانیة وفی نسخة الجزئیة وذکر الفاضل الشارح ان الحجة علی امتناع انفکاک الهیولی عن الصورة کانت بانها حالة الانفکاک امّا ان یکون مشاراً الیها او لا یکون وابطل الاوّل فی فصل ثم ابطل الثانی فی الفصل المتقدم بانها عند اقترانها بالصورة امّا ان یتحصل فی کل الاحیاز او لا فی شیء منها او فی حیز معیّن ولم یتعرض القسمین الاولین منها لظهور فسادهما بل اقتصر علی ابطال الثالث ولاجل ذلک امر بالحدس بالمطلوب ولم یصرّح بثبوته مطلقا لانه موقوف علی التنبیه بفساد القسمین المحذوفین واقول یحتمل ان یکون الوجه فی ذکر الحدس ان امتناع اقتران الهیولی المجردة بالصورة لا یدل بالذات علی امتناع تجرد الهیولی عن الصورة بل یدل علی انّ الهیولی المجردة غیر مقترنة بالصورة ابداً او ینعکس عکس النقیض الی انّ الهیولی المقترنة بالصورة غیر مجردة ای لا یکون مجردة اصلا وهیولی الاجسام هی المقترنة بالصورة فهی لا یتجرد عن الصورة الجسمیّة **تنبیه** والهیولی قد لا یخلو ایضا عن صورة

اقول يريد اثبات الصورة النوعية وهي التي تختلف بها الاجسام انواعا واعلم ان سلب الخلو يجاب المقارنة فمعنى لا يخلو انها يقارن ولما كان الهيولى لا يقارن هذه الصور معا بل يقارن واحدة منها فقط ولا يجب ان يقارن تلك الواحدة ايضا دائما بل انما يقارنها وقتا دون وقت اورد الشيخ ههنا لفظة قد التي يفيد مع الفعل المضارع جزئية الحكم ليعلم ان الحكم الكلي بمقارنة الهيولى لما يقارنه من الصور النوعية غير واجب وان كان امتناع انفكاكها عن جميع تلك الصور واجبا

قال وكيف ولا بد من ان يكون اما مع صورة توجب قبول الانفكاك والالتيام والتشكل بسهولة او بعسر ومع صورة توجب امتناع قبول ذلك وكل ذلك غير مقتضى الجرمية اقول اي كيف يحكم بخلو الهيولى عنها مع امتناع خلو الجسم من احد امور ثلثة احدها قبول الانفكاك والالتيام والتشكل التابع لهما بسهولة وهو اللازم للاجسام الرطبة من العنصريات وثانيها قبول جميع ذلك بعسر وهو اللازم من الاجسام اليابسة من العنصريات وثالثها الامتناع عن قبول ذلك وهو لازم للفلكيات وهذه امور مختلفة غير واجبة لذواتها فهي انما تجب بعلل يقتضيها ولا يمكن ان يقتضيها الجرمية المتشابهة في جميع الاقسام لكونها مختلفة ولا الهيولى لان الفاعل لا يكون قابلا لما يفعله كما تبين في علم ما بعد الطبيعة فعللها اذن امور مختلفة ايضا غير الهيولى والصورة ويجب ان يكون تلك الامور مقارنة لهما لان المفارق يتساوى نسبته الى جميع الاجسام ويجب ان يكون متعلقة بالهيولى لاقتضائها ما يتعلق بالامور الانفعالية كسهولة قبول الفصل والوصل وغيره ويجب ان يكون صورا لا اعراضا لان الجسم يمتنع ان يحصل من غير ان يكون موصوفا باحد هذه الامور قال وكذلك لا بد من استحقاق مكان خاص ووضع خاص متعينين وكل ذلك غير مقتضى الجرمية العامة المشتركة فيها اقول الجسم يمتنع ان يخلو عن الاين او الوضع ويمتنع ان يكون في جميع الامكنة او على جميع الاوضاع واذن جسميته يقتضي ان يكون في مكان او وضع غير متعينين ثم ان كل جسم يختص بمكان او وضع متعينين يقتضيهما طبيعة

على ما يجيئ فى النمط الثانى فاذن لا يخلو كل جسم عما يقتضى استحقاق مكان
خاص او وضع خاص متعينين وذلك للصورة غير الجسمية العامة المشتركة
كما مرّ وانما لم يقتصر على المكان وجعل الوضع قسيما له لئلا يصير الحكم جزئيا
فان الجسم المحيط بالكل ليس عنده فى مكان وهو لا يخلو عن وضع معين
واعلم ان الصور يختلف باعتبار آثارها فالمقتضية للكيفيات كسهولة
قبولها لانفكاك وعسره يكون مناسبة للكيف والمقتضية لاستحقاق الامكنة
مناسبة للاين وهكذا فى سائر الاعراض وتحقق كونها مغايرة لتلك
الاعراض ان كون الجسم بحيث يستحق ايا هو غير حصوله فى ذلك الاين
ومما يوضح ذلك بقاؤها فى بعض الاجسام مع زوال الاعراض فان المقتضى لسهولة
تشكل الماء ورده الى مكانه الطبيعى ووضعه الطبيعى باق عند جموده
او اصعاده بالقسر او تكعيبه وللفاضل الشارح عليه شكوك كثيرة منها
ان اسناد اختلاف الاعراض الى الصور المختلفة يقتضى استناد الصور ايضا الى
غيرها من الامور المختلفة فان اسند اختلاف الصور فى العنصريات
الى اختلاف استعدادات فى مادتها المشتركة بحسب الصور السابقة
وفى الفلكيات الى اختلاف قوابلها فى الهيئات قيل فلم لا يجوز اسناد اختلاف
الاعراض اليها من غير توسط الصور والجواب عنه ما مرّ من بيان مغايرة الاعراض
ومباديها وامتناع تحصل الجسم منفكا عن تلك المبادى وسائر الاحوال
المذكورة فان سميت تلك المبادى بعد وضوح ما تقدم بالكيفيات
فلا مضايقة فى التسمية الا انه ينبغى ان ينسب اليها تحصل الاجسام انواعا
وصدور الاعراض المذكورة وليست الاستعدادات ولا المواد كذلك
ومنها ان الفلك لا يحتاج الى هذه الصورة فان اعراضه لا تزول وذلك لان
هذه لو فرضت للفلك لكانت لازمة ايضا لا محالة ويكون لزومها اما للجسمية
او لما يكون حالا فيها او لما يكون محلا لها او لما لا يكون حالا ولا محلا وابطل الاقسام
الا كونه لما يكون محلا ثم قال فليكن المحل سببا للاعراض اللازمة من غير
توسط الصورة وايضا فجميع العناصر لا يحتاج اليها لجواز ان يكون بعض تلك

الامور اعدادًا للبعض كالمقتضية لصعوبة القبول للمقتضية لسهولته وبالعكس فان من الجايزات يكون صعوبة القبول عدمًا لسهولته وصلل العدم يجوز ان يكون عدميًا والجواب ان استلزام الجسمية المطلقة لهذه الصور في الفلك غير معقول لكونها مشتركة وكذلك الجسمية المختصة بالفلك لان سبب اختصاصها بالفلك هو هذه الصور لا غير فاذن القول بلزوم هذه الصورة للجسمية لازمه لصورة الفلك وح يسقط القسمة المذكورة لانها يلزمها لانها صورة الفلك لا غير اما اسنادها الى المحل على ما ذكر فغير معقول لامتناع كون القابل فاعلًا واما جعل بعض الصور العنصرية اعدادًا فغير معقول لان الاعراض المذكورة اسست بعدمية اما الاينية فظاهرة واما الباقية فعلى ما ينبلي في مواضعها ولان الوجودية لا تصدر عن الاعدام وقد نقضا المعارضة اولا بان هذه الصور محتاجة الى الجسمية بالضرورة ان كانت معلولة لها لزم الدور والا لم يكن الصور مقومة للجسمية فاذن لم يكن صورًا وثانيا بان القول بكون تلك الصور مصادر لاعراض مختلفة غير مترتبة بعضها من باب الكيف وبعضها من باب الاين وكذلك من ساير الابواب من غير ان يصدر البعض بواسطة البعض يناقض القول بان الكثير لا يصدر عن الواحد والجواب عن الاول ان الصور ليس من شرطها ان تقوم الهيولى وهذه الصور تقومها من غير دور على ما سيأتي في بيانه وعن الثاني ان الكثير يجوز ان يصدر عن الواحد بانضمام امور وشروط مختلفة اليه فهذه الصور تقتضي التأثير في الغير بحسب ذاتها والتأثر عن الغير بحسب المادة وحفظ الاين بشرط الكون في امكانها والعود اليه بشرط خروجها عنه وهكذا في البواقي فقد انحل تلك الشكوك على قواعد الشيخ من غير الاحتيال الذي وجبه هذا الفاضل **اشارة** واعلم انه ليس يكفي ايضا وجود الحاصل حتى تتعلق صورة جرمانية والا لموجب التشابه المذكور بل يحتاج الى ما يختلف احواله الى معينات واحوال متفقة من خارج بتجددها ما يجب من القدر والشكل **اقول** قد اشار الشيخ فيما مر الى ان الصورة الجسمية محتاجة في وجودها وتشخصها الى الهيولى لكونها غير منفكة في الوجود عن

التناهي والتشكل ومحتاجة فيهما اليها فاراد ان يبيّن في هذا الفصل انها مع احتياجها
الى الهيولى يحتاج الى اشياء آخر غير الهيولى لولاها لكانت الاقدار والاشكال
متشابهة اذ كانت الهيولى فيما عدا الفلكيات مشتركة وذكر
الفاضل الشارح ان هذا الكلام يصلح جوابا عن سؤال يذكر على دليلين
مما مرّ اولهما انه لمّا استدل على انّ الصورة لا ينفك عن الهيولى بان قال لزوم
المقدار والشكل امّا للصورة او للفاعل او للحامل والتزم بانه للحامل فكان
لقائل ان يقول العنصريات غير مختلفة في المواد فيجب استواؤها في المقدار
والشكل وثانيهما انه لمّا استدل على اثبات الصور النوعية باختلاف
الكيفيات فكان لقائل ان يقول لو كان الاختصاص بكل كيفية
لاجل صورة لكان الاختصاص بكل صورة لاجل صورة اخرى ثم لمّا
كان الجواب عنهما واحدا اخّره الى ههنا والجواب ان اسباب الاختلافات والاختصاصات
هي الامور السابقة المعدّة للاحقة فقوله لا يكفي ايضا وجود الحامل
حتى يتعيّن صورة جرمانية اي حتى يتشخص فانه ذكر انّ الصورة يحتاج الى
الحامل في الوجود دون الماهية والتشابه المذكور هو تشابه المقدار والشكل لا
تشابه الكل والجزء فانّ الجزء والكل لا يجب ان يتحدا مع وجود المادة القابلة
للانقسام بل يحتاج فيما يختلف احواله اي اجزاء العناصر المختلفة الاقدار والاشكال
الى معينات اي الى مشخصات وذلك لانها لا يحتاج الى علل للماهية والحقيقة
بل يحتاج الى علل يفيد تغايرها وانفصالها عن العناصر الكلية قال واحوال
متفقة من خارج وكان ينبغي ان يقول واحوال مختلفة من خارج لانّ سبب
المختلفات ينبغي ان يكون مختلفا لا متفقا لكنه اراد بها الاحوال
الاتفاقية وهي التي يكون وجودها غير دائم ولا اكثري فانّ الاشخاص
من حيث لا يتماثل يحتاج الى علل يندر وجودها ليصير بانضيافها الى سائر
العلل عللا لا يتماثل ويريد بالمعيّنات والاحوال المتفقة من خارج العلل الفاعلية
وهي القوى السماوية والاحوال الارضية التي هي الصور السابقة
والتغيرات الطبيعية والقواسر الخارجية فان جميع ذلك علل

فاعلية لتشخص الصورة واما الحامل فهو علة قابلية **قال** وهذا سر عظيم تطلع
منه على اسرار اخرى **اقول** قال الفاضل الشارح كون كل سابق علة معدة للاحق
سر عظيم تطلع منه على اسرار هي اقتضاء ذلك ان يكون للحوادث بداية زمانية
وانه لا بد من حركة سرمدية لا بداية لها ولا نهاية لتكون تلك الحركة
سببا لحصول الاستعدادات المختلفة في المادة وهذا السر بعينه هو الجواب
عن السؤال المذكور اقول ومن تلك الاسرار التنبيه بوجود مبدأ قديم
يفيض وجود هذه الحوادث عند حصول الاستعدادات فلوجود جسم
يتحرك الحركة المتصلة على الدوام وبالجملة الاسباب التي ينتظم بانتظامها
امور العالم على ما هو عليه في نفس الامر **وهم وتنبيه** واعلم ان الهيولى
مفتقرة في ان تقوم بالفعل الى مقارنة الصورة فاما ان تكون الصورة هي
العلة المطلقة الاولية لقوام الهيولى بها مطلقا او يكون الصورة آلة او واسطة
لمقيم آخر يقيم الهيولى بها مطلقا او يكون شريكه لمقيم باجتماعهما
جميعا يقوم الهيولى او يكون لا الهيولى تتجرد عن الصورة ولا الصورة تتجرد عن
الهيولى وليس احدهما اولى بان يكون مقاما به الآخر من الآخر بعكسه بل يكون
سبب ما آخر خارج عنهما يقيم كل واحد منهما مع الآخر وبالآخر **اقول** يريد
بيان كيفية تعلق الهيولى بالصورة وذكر اولا الاقسام المحتملة لتبيين ما هو
الحق منها قال الفاضل الشارح تلك الاقسام ان يقال لما ثبت تلازمهما فاما
ان يكون الهيولى محتاجة الى الصورة من غير عكس او الصورة محتاجة الى
الهيولى من غير عكس او يكون كل واحد منهما محتاجة الى الاخرى او لا يكون
ولا واحدة منهما محتاجة الى الاخرى فهذه اربعة اقسام والاول منها على ثلثة
اقسام فان الصورة تكون للهيولى اما علة مطلقة او جزء منها او لا علة ولا جزء
علة بل تكون آلة وواسطة للعلة فخرج من هذا ان الاقسام ستة والحق من
جملتها عند الشيخ واحد هو ان الصورة جزء العلة للهيولى واقول التلازم
عند التحقيق لا يقتضيه الا العلة الموجبة ويكون اما بينها وبين معلولها
او بين المعلولين لا لانهما اتفقا بل من حيث تقتضي تلك العلة تعلقا ما

لكل واحد منهما الى الآخر على ما سيأتى بيانه وكل شيئين ليس احدهما علة موجبة للآخر ولا معلولا له ولا ارتباط بينهما الا بانتساب الى ثالث كذلك فلا تعلق لاحدهما بالآخر ويمكن فرض وجود احدهما منفردا عن الآخر لكن الجمهور لا يتفطنون بذلك ويظنون ان التلازم بين شيئين ليس احدهما علة للآخر مما يكون من غير ان يقتضى الارتباط بينهما ثالث ويتمثلون فى ذلك بالمضافين وذلك ظن باطل والشيخ لم يتعرض لذلك اولا بل قسم وجه التلازم الذى بين احدهما ان يكون احدهما علة للآخر والثانى لا يكون كذلك ولا فى كونه علة الا الى جهتين اللذين ذكرهما الفاضل الشارح لكن العلة القابلية لما لم يكن علة موجبة فهى لا يكون مقتضية للتلازم من جهة القبول ومما استحال ان يكون القابل فاعلا استحال ان يكون الهيولى مقتضية للتلازم الذى بينها وبين الصورة بوجه من الوجوه فلذلك لم يتعرض الشيخ لاسناد التلازم الى علية للهيولى بل طلب وجه التلازم من جانب الصورة وعليتها وقسم هذا القسم الى الاقسام الثلثة التى ذكرها الفاضل وبقى القسم الثانى وهو ان لا يكون احد المتلازمين علة للآخر فنبه على ان ما ظنه الجمهور فى هذا القسم باطل ونبه على ان الحق فى هذا القسم هو ان يكون التلازم لارتباط تقتضيه شئ غير المتلازمين ثالث لهما ولهذا المعنى وسم الفصل بالوهم والتنبيه فهذه هى الاقسام الاربعة المذكورة فى الكتاب ثم قسم القسم الرابع ايضا بحسب الاحتمال العقلى الى قسمين بان ذلك الثالث يقيم كلا منهما اما مع الآخر او بلا آخر فهذه هى الاقسام الممكنة بحسب ما ذكره الشيخ قال الفاضل فى قوله ان الهيولى مفتقرة فى ان تقوم بالفعل الى مقارنة الصورة فوايد منها انه انما قال فى ان تقوم ليعرف انها مفتقرة اليها وجودها لا فى ماهيتها كما مر ومنها انه قال تقوم بالفعل ليعرف انها مفتقرة فى الوجود الخارجى لا الذهنى ومنها انه قال الى مقارنة الصورة ليعرف انها علة من جنس ما لا يباين ذاتها ذات المعلول لا كالبارى تعالى والعالم قال وعلى قوله الى مقارنة الصورة شك لفظى وهو ان المقارنة حالة اضافية يعرض للشئ بالنسبة الى غيره

والاحوال الاضافية متأخرة عن الذوات فاذن المقارنتان اعني مقارنة الهيولى
للصورة ومقارنة الصورة للهيولى متأخرتان عنهما فلا يصح ان يقال الهيولى
مفتقرة الى مقارنة الصورة بل العبارة الصحيحة ان يقال الهيولى مفتقرة
في وجودها بالفعل الى ذات الصورة افتقارا متى وجدت وجب ان يكون
مقارنة للصورة فالافتقار يكون الى ذات الصورة ووجوب المقارنة
حكم بعد وجود الهيولى اقول يحتمل ان يكون مراد الشيخ ذلك
الا انه وقع في عبارته توسع ما يقتضي ان يقال الشيخ لم يذهب الى ان
الهيولى مفتقرة الى المقارنة المتأخرة عنها بل ذهب الى انها وهي موجودة
بالفعل اي في تشخصها مفتقرة اليها والشيء يجوز ان يتأخر في اتصافه
بصفة ما اليها يتأخر عن ذاته كالعلة التامة في اتصافها بالعلية
الى وجود معلولها المتأخر عنها ولا يلزم من ذلك الا تأخر صفتها عما يتأخر
عنها ثم قال وهذه القضية يعني ان الهيولى مفتقرة في قيامها الى مقارنة الصورة
مفتقرة الى الحجة لان الذي مر هو ان الصورة لا يخلو عن الهيولى والهيولى
لا يخلو عن الصورة هذا القدر لا يكفي في بيان ان الاولى مفتقرة الى
الصورة لاحتمال ان لا يكون لاحدهما تأثير في الآخر بل يكونان
متضايفين ثم ان كان ولا بد من الافتقار فقد يمكن ان يكون
الافتقار من جانب الصورة قال وسيأتي ابطال الاحتمالين واقول اما
تلازم المتضايفين فسنبين انه ليس على وجه لا يكون لاحدهما تأثير في
الآخر كما ظنه واما الاحتمال الآخر وهو ان يكون الافتقار من جانب الصورة
مطلقا فقد بينا انه لا يفيد التلازم اذ القابل لا يقتضي الايجاب في علية
قال والفرق بين الآلة والواسطة ان كل آلة واسطة ولا ينعكس لان
الآلة لا يكون موجبة لان الآلات الايجاد يتوقف على توسطها والمتوسط
فقد يكون موجبا كالعلة القريبة واقول الآلة كما ذكرنا هي ما يؤثر الفاعل
في منفعله القريب منه بتوسط والواسطة هي معلولة يصير علة لغيره من حيث يقاس الى
طرفيه فاحد الطرفين معلول والآخر علة بعدية والواسطة علة قريبة قال وقوله او يكون

لا الهيولى يتجرد عن الصورة ولا الصورة تتجرد عن الهيولى الى آخره اشارة الى القسمين الاخيرين مع الشبهة التي يمكن ان يتمسك بها من اراد ان يذهب الى احدهما وهي ان يقال لما ثبت التلازم فليس احدهما بالعلية اولى من الاخرى واليه اشار بقوله وليس احدهما اولى بان يكون مقاما به الاخر من الاخر بعكسه بل الحق ان يكون الاحتياج من الجانبين على السوآء والاستغناء من الجانبين على السوآء واقول لو كان مراده ذلك لكان عن ذكر السبب الخارج مستغنيا وايضا على تقدير الاستغناء من الجانبين لا يبقى للتلازم معنى بل الاظهر ما ذكرته ويكون قوله او يكون لا الهيولى يتجرد عن الصورة الى قوله بعكسه اشارة الى القسم الاخير على ما يظنه الجمهور وقوله بل يكون سبب ما آخر تنبيه على ما هو الحق في ذلك وقسمة لذلك القسم الى قسميه قال ثم ههنا شكان لفظيان الاول انه لما ذكر ان قيام احدهما بالاخر ليس باولى من العكس جعل اللازم ان يكون سبب ما خارج يقيم كل واحد منهما مع الاخر او بالاخر وذلك غير لازم لاحتمال قيام كل واحد منهما مع الاخر او بالاخر بلا المرحلة غير لازم لاحتمال قيام كل واحد منهما مع الاخر بالاخر من غير اثبات ثالث وهذا لا يمكن ابطاله الا بالبرهان المذكور على استحالة ان يكون في الوجود موجودان واجبا الوجود متكافيان في الوجود الثاني ان اراد بقوله يقيم كل واحد منهما مع الاخر استغناء كل واحد منهما عن الاخر فهو لا يصح لان مورد القسمة كون الهيولى مفتقرة وهذا المورد لا يحتمل ذلك القسم وان لم يرد به ذلك لم يكن ذلك القسم مذكورا فعلى التقدير الاول بعض الاقسام مناف لمورد القسمة وعلى التقدير الثاني بعض الاقسام محذوف اقول الشك الاول هو ما ظنه الجمهور وقد مرت الاشارة الى فساده وسيأتي بيانه بقوله ابسط والشك الثاني غير وارد لان الاستغناء عن الجانبين ينافي تلازمهما **اشارة** اما الصور التي يفارق الهيولى الى بدل فليس يمكن ان يقال انها علل مطلقة للوجود الواحد المستمر لهيولاها ولا آلات ومتوسطات مطلقة بل لا بد في امثال هذه من ان يكون على احد القسمين الباقيين **اقول** صور العناصر التي يفارق الهيولى الى بدل اما الجسمية فلجواز الانفصال عليها الذي

اذا المراد زالت الجسمية التي كانت في حالة الاتصال وحدثت جسميتان اخريان
واما النوعية فلجواز الكون والفساد عليها على ما سيأتي واما صورة الفلكيات
فلا تفارقها اصلا اما الجسمية فلامتناع الخرق والالتيام عليها واما النوعية
فلامتناع الكون والفساد عليها والمراد من هذا الفصل ان صور العناصر
لا يمكن ان يكون عللا مطلقة ولا آلات ومتوسطات مطلقة
للهيولى وذلك لوجوب عدم المعلول عند انعدام العلل والآلات والمتوسطات
المطلقة لكن الهيولى لا ينعدم عند انعدام الصور المذكورة لانها
مستمرة الوجود ولما كان القسمان الاولان من الاربعة المذكورة في الفصل
المتقدم باطلين بما ذكره قال بل لا بد من اشتمال هذه من ان يكون
على احد القسمين الباقيين من الاربعة المذكورة في الفصل المتقدم **قال**
وههنا سر آخر **اقول** السر هو دلالة هذا البرهان على وجود مبدأ
للكائنات غير الهيولى والصورة بل شيء آخر دائم الوجود مفارق يفيض
وجود الهيولى عنه لا بانفراده بل باعانة من الصورة وذلك لان الهيولى
لما امتنع وجودها منفكا عن الصورة ثبت احتياجها الى الصورة ثم
ان الصورة قد ينعدم ويبقى المادة فعلم انها تحتاج الى الصورة من حيث
هي صورة ما لا من حيث هي صورة معينة اي من حيث طبيعتها النوعية
الموجودة لا من حيث خصوصيات الاشخاص ولما لم يكن الصورة من حيث هي صورة
ما واحدة بالعدد فلم يمكن ان يكون من حيث هي كذلك علة الهيولى الواحدة
بالعدد بانفرادها فان المعلول الواحد بالعدد يحتاج الى علة واحدة بالعدد فعلم
ان هناك شيئا آخر مباينا للهيولى والصورة واحدا بالعدد تامة مستمرة الوجود
معها وربما يشبه ذلك المبدأ المستحفظ لوجود الهيولى بالصورة المتعاقبة
بشخص يمسك سقفا بدعامات متعاقبة يزيل واحدة منها ويقيم اخرى
بدلها فتأدية الكلام الى اثبات هذا المبدأ المفارق سر في هذا الموضع **اشارة**

يجب ان تعلم في الجملة ان الصورة الجرمية وما يصحبها ليس شيء منها سببا
لقوام الهيولى مطلقا ولو كانت سببا لقوامها لسبقها بالوجود **اقول**

يريد ان يبيّن ان الصورة الجسمية وما يتبعها من الصور النوعية سواء كانت
عنصرية او فلكية ممكنة زوالها او ممتنعًا فانها لا تكون علة الا مطلقة ولا وسائط مطلقة
لوجود الهيولى قال الفاضل الشارح ان الحجة المذكورة ههنا مبنية
على مقدمات الاولى ان المتأخر عن المتأخر عن الشيء يجب ان يكون متأخرًا
عن ذلك الشيء سواء كانت التأخر بالذات او بالزمان وهذه مقدمة بيّنة
الثانية ان الشيء الذى يكون مع المتأخر من ثالث يجب ايضا ان يكون
متأخرًا عن الثالث والشيخ استعمل هذه المقدمة فى الاشارة الثانية من النمط
الثانى من هذا الكتاب فى بيان ان محدد الجهات متقدم بالوجود على الاجسام المستقيمة
الحركة قال لان محدد الجهات متقدم على جهات وهى متقدمة على الاجسام المستقيمة
الحركة او متقدمة عليها والمتقدم على المعلول متقدم واستعملها ايضا فى النمط
السادس من هذا الكتاب حيث بيّن ان الحاوى لو كان متقدمًا على المحوى الذى
هو مع عدم الخلاء وكان متقدمًا على عدم الخلاء ثم هذا ان الفلك
الحاوى الذى هو مع العقل المتقدم على الفلك المحوى غير متقدم على الفلك
المحوى فخرج منه ان ما مع القبل بالذات لا يجب ان يكون قبل وما
مع البعد يجب ان يكون بعد والفرق مشكل اقول المعية يطلق على المتلازمين
الذين يتعلق احدهما بالآخر اما من حيث التصور او من حيث الوجود كالجسمية
المتناهية والتشكل فى الوجود وكالجسم المستقيم الحركة والجهة التى يتحرك اليها
ذلك الجسم ايضا فى الوجود وكوجود الملاء ونفى الخلاء على تقدير كون نفى
الخلاء امرًا مغايرًا له فى التصور وقد يطلق على المتصاحبين بالاتفاق كمعلولين
اتفق انهما صدرا عن علة واحدة بحسب امرين او اعتبارين فيها ولا يكون
لاحدهما بالآخر تعلق غير ذلك كالفلك والعقل المذكورين ولا
شك ان وقوع اسم المعلول فى الموضعين ليس بمعنى واحد فلعل الفرق
هو تلك المباينة المعنوية ثم قال الثالثة انا قد بيّنا ان الجسمية لا ينفك
عن التناهى والتشكل وظاهر انهما لا يوجدان الا مع الجسمية وبيّنا ان
الجسمية لا يمكن ان يكون علة لهما فهما ايضا غير متأخرين عن الجسمية

وما لا يكون متأخرا عن الشئ فهو اما مع الشئ او يكون متقدما عليه فثبت
ان التناهي والتشكل اما ان يكون قبل الجسمية او معها ولقائل ان يقول الشكل
هيئة احاطة المحدود بالجسم فهي متأخرة عن الحدود المتأخرة عن المقدار لكونها
نهايات المقدار والمقدار متأخر عن الجسم والجسم متأخر عن الجسمية التي هي جزء
له فالتشكل متأخر عن الجسمية بهذه المراتب فكيف يمكن ان يقال انه متقدم
عليها قال والغلط في بيان الاول هو في قولنا لما لم يكن الجسمية علة لهما فهما
اذن غير متأخرين عنها فان ما لا يكون علة للشئ لا يكون متقدما عليه بالعلية
والتقدم بالعلية اخص من التقدم المطلق ولا يلزم من نفي الخاص نفي العام فلعل الجسمية
وان لم يكن متقدمة عليهما بالعلية لكنها متقدمة عليهما بالطبع كتقدم الواحد
على الاثنين او كتقدم اجزاء الماهية المركبة على خواص تلك الماهية واعراضها
اللازمة والزايلة وان لم يكن شئ من تلك الاجزاء علة لشئ من تلك لعوارض
هذا ما عندي في هذه المقدمة اقول هذا البيان يفيد تأخر التشكل عن ماهية
الصورة ونحن قد ذكرنا ان الصورة من حيث الماهية لا يتعلق بالتناهي
والتشكل بل انها انما لا ينفك عنهما من حيث الوجود فقط ومعناه ان الصورة
المتشخصة محتاجة في تشخصها اليهما ولا يبعد ان يحتاج الشئ في تشخصه
الى ما يتأخر عن ماهيته كالجسم الى الاين والوضع المتأخرين عنه فاذن التناهي
والتشكل غير متأخرين عن الصورة المتشخصة من حيث هي متشخصة وان كانا
متأخرين عن ماهيتها وهذا القدر يكفينا في هذا الموضع قال الرابعة ان
التناهي والتشكل من توابع المادة وتقريره ما مر قال واذا عرفت هذه المقدمات
فنقول الهيولى متقدمة على التناهي والتشكل وهما اما متقدمان على الجسمية
او موجودان معها فالهيولى متقدمة اما على المتقدم على الصورة او على
ما مع الصورة وعلى التقديرين فالهيولى يلزم ان يكون متقدمة
على الصورة فلو كانت الصورة علة او واسطة مطلقة في وجودها لزم
تقدمها على الهيولى المتقدمة عليها وهذا محال ولقائل ان يقول عندكم ان
الصورة شريكة علة الهيولى فهي على مذهبكم متقدمة والحاصل ان الذي قد

ابطلتم به كون الصورة علة مطلقة قايم بعينه في كونها شريكة العلة
اقول قد مرّ انّ الصورة انما هي شريكة العلة من حيث كونها صورة ما
لا من حيث كونها صورة متشخصة فهي من حيث كونها صورة ما متقدمة على
الهيولى امّا لو جعلناها علة مطلقة للهيولى لوجب ان يكون صورة
متشخصة لانّ الصورة من حيث هي صورة ما لا يجوز ان يكون علة مطلقة
للهيولى المتعينة كما مرّ ويمتنع ان يصير الصورة متشخصة قبل وجود الهيولى
فانها هي القابلة لتشخصها فهي سابقة على تشخصها وسيأتي هذا المعنى بزيادة شرح
ولنرجع الى تفسير المتن **قال** ولو كانت سببا لقوامها مطلقا لسبقتها بالوجود
**اقول** معناه لو كانت الصورة علة مطلقة لوجود الهيولى وقوامها لكانت
سابقة بوجودها على الهيولى **قوله** وفيه اشارة الى ما ذكرناه وهو ان السابقة
بالوجود هي المتشخصة **قال** ولكانت الاشياء التي هي علل لماهية الصورة ولكونها
موجودة محصلة الوجود سابقة ايضا للهيولى بالوجود **اقول** معناه
ان الصورة لو كانت علة مطلقة لكانت سابقة بوجودها على الهيولى ولكانت
الاشياء التي هي علل لماهية الصورة والاشياء التي علل لوجودها يكون جميعها
سابقة بالوجود ايضا على الهيولى لانّ السابق على السابق سابق **قوله** حتى
يكون بعد ذلك من وجود الصورة وجود الهيولى وفي بعض النسخ حتى
يكون بعد ذلك للصورة وجود غير وجود الهيولى ومعناه على اولى الروايتين ظاهر
وعلى الرواية الثانية انّ علية الصورة يقتضي تقدّم علل ماهيتها ووجودها
جميعا حتى يحصل للصورة وجود مغاير لوجود الهيولى فانّ العلة المتقدمة
على معلولها مغايرة له فانظر كيف فرق الشيخ ههنا بين علل ماهية الصورة وعلل
تشخصها فان كلامه يقتضي تقدّم احد الصنفين على الهيولى وتأخر الصنف الآخر
عنها **قال** على انها معلولة من جنس ما لا يباين ذاته ذات العلة وان كان
ايضا ليس من احواله المعلولة لماهية فانّ اللوازم المعلولة قسمان قسم منها
داخل في الوجود **قال** الفاضل الشارح اعلم انه يجب علينا ان نفسر هذه الحجة اولا
ثم نبيّن احتياج الحجة المذكورة اليه في هذه الاشارة ثانيا فانه قد يتوهم انه

اذا اسقط هذا القيد من البين وضم ما قبله الى ما بعده فانه تتم هذه الحجة وعلى هذا
التقدير يكون ذكره فى اثناء الحجة لغوا اما ثانيا فتقييد فهو ان المراد من قوله على انها
معان له من حيث لا تباين ذاته ذات العلة هو ان الهيولى لو كانت معلولة
للصورة لكانت من المعلولات التى لا تكون مباينة عن العلة فان المعلول قد
يكون مباينا من العلة مثل العالم مع البارى تعالى وقد يكون ملاقيا لها مثل
مسئلتنا هذه فان الهيولى على تقدير ان تكون معلولة للصورة لم تكن مباينة
عنها بل كانت محلا لها فانه ليس بمستحيل ان يكون الشىء علة لوجود شىء ويكون
حقيقة تلك العلة تقتضى ان تصير حالة فى ذلك المعلول فتكون الصورة علة لوجود
الهيولى وتكون ايضا علة لحكم آخر وهو صيرورتها حالا فى ذلك المحل وقوله
وان كان ايضا ليس من احواله المعلولة لماهيته فان اللوازم المعلولة قسمان
فالمراد منه ان الهيولى وان لم يكن من الاحوال المعلولة لماهية الصورة الا انه
لا يجب ان يكون مباينة عن ذات الصورة لان المعلولات المقارنة لعللها
قد تكون معلولات لماهية العلة مثل الفردية للثلثة وقد تكون معلولات
لوجودها مثل مسئلتنا هذه اقول ان الشيخ لا يذهب الى ان الهيولى معلولة
لوجود الصورة فقط بل مع بقاء الهيولى وليس مراده ايضا بقوله فان
اللوازم المعلولة قسمان ان المعلولات المقارنة قد تكون معلولات للماهية
وقد تكون معلولات للوجود فقط بل مراده ان المعلولات بحسب القسمة العقلية
قسمان مقارنة للعلل ومباينة لها كما ذكره ايضا هذا الفاضل قبل هذا وكل واحد
من القسمين حاصل موجود فى ذلك لانه قال فى الشفاء فى الفصل الرابع من ثانية
الالهيات فى مثل هذا الموضع هذه العبارة يجوز ان يكون بعض اسباب وجود
الشىء انما يكون عنه وجود شىء يكون مقارنا لذاته وبعض اسباب وجود الشىء
انما يكون منه وجود شىء مباين لذاته وبعض اسباب وجود الشىء انما يكون
عند وجود شىء مباين لذاته فان العقل ليس ينقبض عن تجويز هذا ثم البحث
يوجب وجود القسمين جميعا هذا ما ذكره فى الشفاء ويظهر منه انه اراد بقوله
ههنا فان اللوازم المعلولة قسمان ذلك التجويز العقلى واراد بقوله وكل

قسم

قسم منهما داخل في الوجود ان البحث يقتضي وجود القسمين جميعاً في القسمين
قال واما بيان ان الشيخ لما ذكر هذا الفصل في اثناء هذه الحجة فالذي عندي
ان الحجة التي يريد الشيخ ان يذكرها ههنا لا تعلق لها بهذا الكلام اصلاً بل لو ضم
ما قبل هذا الكلام الى ما بعده لتمت الحجة بل هذا الكلام انما يصلح جوابا عن كلام
يتوهم ان يستدل به على ان الصورة ليست علة الهيولى وذلك الكلام هو ان
يقال ان الصورة اذا كانت حالة في الهيولى والحال محتاج الى المحل فالصورة
محتاج الى الهيولى ويستحيل ان يكون تلك الصورة علة لها لاستحالة الدور
فيقال لهذا المستدل لم لا يجوز ان يكون الصورة علة لوجود الهيولى ثم انه
يجب حلولها في الهيولى لا لان الصورة محتاجة الى الهيولى بل لان الهيولى
بعد وجودها يصير محلا لثبوت صفة الصورة وهي صفة من توابعها فيها
او لان الصورة علة لحلولها في الهيولى ويكون اقتضاؤها لثبوت هذا الحكم
لنفسها مشروطا بوجود الهيولى فيكون الهيولى مع كونها محلا للصورة معلولة
لوجود الصورة الا انها لا تكون مباينة عن ذات العلة فهذا الكلام يصلح جوابا
عن هذا الاستدلال ولعل الشيخ انما اورده في هذا الموضع لانه قال الصورة
لو كانت علة لوجود الهيولى لكانت الاشياء التي هي علل الصورة سابقة
ايضا على الهيولى حتى يكون بعد ذلك عن وجود الصورة وجود الهيولى استشعر ان
يقال له ههنا اذا كانت الهيولى محلا للصورة فاي حاجة بك الى هذه الحجة المتقدمة الدالة
على انها ليست معلولة للصورة بل يكفيك ان تقول الحال محتاج الى
المحل والمحتاج الى الشيء لا يكون علة لذلك الشيء فلما توقع هذا الاعتراض
ههنا ذكر ما يتبين به ضعف هذا الكلام ثم انه عاد بعد ذلك الى تتميم الحجة التي
ابتدأ بها فهذا ما عندي في هذا الموضع هذا الكلام لا يناسب ما ذكره الشيخ في هذا
الموضع بل الواجب شيء من جنس هذا الكلام مذكور فيما مر من الكتاب
اشار الى امكان ان يقال ان الشيخ لما ذكر ان الصورة لو فرض انها علة مطلقة
للهيولى لوجب ان يكون الصورة نفسها مع جميع علل مهيتها ووجودها ان
تشخصها سابقة بالوجود على الهيولى حتى يكون بعد ذلك من وجود الصورة

للوجود المحصلة فی الخارج وجود الهیولی التی هی معلولة لها او حتی یکون بعد ذلک للصورة وجود محصّل فی الخارج مغایر لوجود الهیولی المعلولة بحسب الروایتین جمیعاً اشار قبل الخوض فی بیان استحالة ذلک الی ان هذا التقدیر مما یمتنع تحققه فی هذا الموضع فانّ الهیولی وان کانت معلولة للصورة وهی غیر متباینة عن الصورة والمعلول المقارن لا یتأخر عن وجود العلّة المتشخصة ای لا یمکن تحصّل العلّة فی الخارج بدونه لانّ العلة اذا سبقت بوجودها سبقت بما یقارن وجودها فکیف یسبق علی ما یقارن وجودها وانّما اشار الی ذلک بقوله علی انّها معلولة من جنس ما لا یباین ذاته ذات العلة ای مع انّها معلولة غیر متباینة الذات عن ذات العلة فکانه قال لو قدّرنا تقدّم الصورة بوجودها علی الهیولی مع انّ هذا التقدیر غیر صحیح للزم منه محال آخر وذلک هو المحال الذی ساق البرهان الیه وهو کون الهیولی متقدمة علی نفسها بمراتب ثمّ انّ الشیخ استشعر ان یقال المعلول المقارن یجب ان یکون معلولاً للمهیة لا للوجود لانه لا یجوز ان یکون الشیء معلولاً للوجود ومقارناً له فی الوجود بل قد یکون الشیء معلولاً للمهیّة ومقارناً للوجود کالفردیة للثلثة ولیس الامر ههنا کذلک فان الهیولی لیست معلولة لمهیّة الصورة مطلقاً فنبّه بقوله وان کان ایضاً لیس من احوال المعلولة لمهیّة علی انّ المعلول المقارن لا یجب ان یکون معلولاً لنفس المهیّة فی جمیع الصور بل قد یکون معلولاً لعلة یکون المهیّة جزءً منها او شریکة لها کما ذهبنا الیه ههنا فیکون معنی کلامه وان کان ذلک الهیولی لیست من الاحوال المعلولة لذات الصورة فهو ایضاً معلول مقارن فلا یصح تقدم الصورة بالوجود علیه ثمّ انّه لما وصف المعلولات بانّها قد یکون غیر متباینة ولم یکن شیء من جنس هذا الکلام مذکوراً فیما مرّ من الکتاب اشار الی لکان وجود الصنفین من المعلومات اعنی المقارنة والمباینة فی الذهن وفی الخارج معاً بقوله فانّ اللوازم المعلولة قسمان کل قسم منها داخل فی الوجود ولمّا فرغ من هذا البیان تمّ البرهان وظهر من هذا البیان ان هذا الکلام

ليس لغوا ولا زيادة كما ظن هذا الفاضل وان الحجة المذكورة متعلقة
بما قبلها لانه يؤكدها ويبين حقيقة الحال في هذه المسئلة **قوله** ولكن قد علم ان التناهي
والتشكل من الامور التي لا توجد الصورة الجرمية في حد نفسها الا بهما او معهما
**قال** الفاضل الشارح معناه ما مر في المقدمة الثالثة **قوله**
وقد تبين ان الهيولى سبب لذينك **قال** ومعناه ما مر في المقدمة الرابعة
**فيصير الهيولى** سببا من اسباب ما به او معه يتم وجود الصورة السابقة
بتتميمه وجودها للهيولى وهذا محال فقد اتضح انه ليس للصورة ان تكون
علة للهيولى او واسطة على الاطلاق **اقول** وهذا تبيان للخلف وقد نبه بقوله
ما به او معه يتم وجود الصورة ان التناهي والتشكل كانا مما به يتم
وجود الصورة لا مهيتها فهما غير متأخرين عما هو يتمه وجود الصورة كما ذهبنا
اليه والباقي ظاهر **وهم وتنبيه** ولعلك تقول اذا كانت الهيولى محتاجا اليها
في ان يستوي للصورة وجود معه فقد صارت الهيولى علة للصورة
في الوجود سابقة فيكون الجواب انما لم نقض بكونها محتاجا اليها في ان يستوي
الصورة وجود بل قضينا بالاجمال على انها محتاج اليها في وجود
شيء يوجد الصورة به او معه ثم تلخيص ما بعد هذا يحتاج الى الكلام المفصل
**قال** الفاضل الشارح هذا سؤال على الفصل السابق وهو انكم قلتم ان
الصورة لا يستوي لها وجود الا بالتناهي والتشكل او معهما وهما محتاجان
الى الهيولى فيلزم ان يكون الصورة محتاجة الى الهيولى بوجه ما وجوابه
ليس كل ما احتاج الشيء اليه وجب ان يكون علة للشيء بل قد يكون وقد
لا يكون وتلخيص القول فيه يستدعي تفصيلا لا حاجة بنا اليه قال ولقائل
ان يقول اتقول بان الصورة محتاجة الى الهيولى ام لا تقول فان قلت بطل
قولك ان الصورة شريكة لعلة الهيولى لانه يلزم من القولين كون
الصورة متأخرة ومتقدمة معا وان قلت ان الصورة لا يحتاج
الى الهيولى لم يكن الهيولى متقدمة بوجه ما على الصورة فبطلت حجتك
السابقة واقول انه يذهب الى ان الصورة من حيث هي صورة يكون متقدمة

على الهيولى وشريكة لعلتها ومن حيث هي متشخصة محصلة في الخارج يكون
متأخرة عن الهيولى لان الهيولى هو السبب القابل لتشخصها وتحصلها فهذا
هو المراد من قوله انا لم نقض بكونها محتاجا اليها في ان يستوى للصورة وجود
اى لم نقل هي لعلة الموجدة للصورة ولا انها العلة الفاعلة التشخصها وتحصلها
بل قضينا بالاجمال انها محتاج اليها في وجود شئ يوجد الصورة به او معه
اى قضينا ان الصورة يحتاج الى الهيولى في وجود التناهي والتشكل اللذين
يتشخص ويتحصل الصورة بهما او معهما موجودة ليكون الهيولى
قابلة لهما واذن هي اعنى الهيولى متقدمة على ذلك الشئ وعلى الصورة المتصفة
بذلك الشئ من حيث اتصافها به لا على الصورة من حيث هي صورة ثم تلخيص
ما بعد هذا الكلام يحتاج الى الكلام المفصل وهو بيان كيفية احتياج
احدهما الى الآخر من غير ان يلزم الدور على ما قلناه **اشارة** انت تعلم
ان الصورة الجوهرية اذا فارقت المادة فان لم يعقب بدل لم يبق المادة
موجودة فعقب البدل مقيم للمادة لا محالة بالبدل وليس بواجب ان نقول
ويقيم البدل ايضا بالهيولى على ان يكون الهيولى قامت فاقامت
لان الذي يقوم فيقيم متقدم بقوامه اما بزمان او بالذات وبالجملة
لا يمكنك ان تدير الاقامة **اقول** يريد كيفية تقدم الصورة العنصرية
على الهيولى وامتناع تقدم الهيولى عليها من حيث هي متقدمة على الهيولى على وجه
الدور قال الفاضل الشارح لما ابطل كون الصورة علة مطلقة او
واسطة للهيولى اراد ان يبطل القسم الثاني من الاقسام الاربعة التي صدرنا
الباب بها وهو ان يقال الصورة محتاجة الى الهيولى وهو الفصل يشتمل
على بيان ان الصورة التي يمكن زوالها عن المادة ليست بمتأخرة في الوجود
عن الهيولى وتقريره ان الصورة الجوهرية اذا زالت عن المادة فان لم تحصل
عقيبها في المادة صورة اخرى يكون بدلا عنها لم يبق المادة موجودة لما مر ان الهيولى
لا يخلو عن الصورة واذا كان كذلك فالشئ الذي عقب الصورة الزايلة
بالصورة الحادثة مقيم للمادة اى حافظ لوجود المادة بواسطة ذلك

البدل ثم انه لا يلزم من صدق قولنا ان ذلك المعقب يحفظ وجود المادة بذلك
البدل صدق ان نقول وانه يحفظ ذلك البدل تلك الهيولى لان الشيء
ما لم يوجد لم يكن حافظا لوجود غيره فلو كانت الهيولى مقيمة للصورة كانت
تتقوم اولا ثم تصير بعد ذلك مقيمة للصورة وقد كنا بينا ان الصورة تقيم
للهيولى فيلزم ان يكون وجود كل واحد منهما سابقا على وجود الآخر وهو محال
قوله وبالجملة لا يمكنك ان تدير الا قامة قال ولقائل ان يقول هذا الفصل
كالمناقض لما مضى لان فيه بيان ان الصورة متقدمة على الهيولى وما كان
كذلك استحال تقدم الهيولى على الصورة وقد كانت الحجة المذكورة على امتناع
كون الصورة علة للهيولى مبنية على ان للهيولى تقدما بوجه ما على الصورة
وثانيا آخر وهو ان قوله المعقب البدل مقيم لا محالة للمادة بالبدل ليس بصحيح
على الاطلاق فان الجسم لا ينفك عن اين ما وشكل ما ومقدار ما واذا كان كذلك
فيتعاقب اين معين وشكل معين ومقدار معين فلا بد ان يحصل اين آخر
وشكل آخر ومقدار آخر ليكون بدلا لما مضى ثم لا يلزم ان يكون هذه الاعراض
صورا مقومة للمادة فقلنا ان معقب البدل لا يجب ان يكون مقيما للمادة
بذلك البدل بل لو صح ذلك لكان انما يصح في بعض الاشياء وبالبرهان فاقول لما
تبين من هذا الفصل كيفية تقدم الصورة على الهيولى اشار الى ان المسئلة
لا تنعكس لاستحالة الدور لان الهيولى لو كانت مقيمة للصورة لكانت
متقومة بنفسها قبل وجود الصورة اما بالذات او بالزمان وهو محال لما مر
وهذا بعينه هو الذي اورده في بيان استحالة ان يكون الصورة علة مطلقة
للهيولى واشار اليه بقوله على انها معلولة من جنس ما لا يباين ذاته ذات
العلة كما سبق ذكره فاذن قد حصل من ذلك استحالة ان يكون كل واحد منهما
علة للاخرى مطلقة لاستحالة قيام كل واحد منهما من غير الاخرى ثم انه
جعل الصورة من حيث هي صورة سابقة على الهيولى شريكة لعلتها
الفاعلية ولم يجعل الهيولى من حيث هي هيولى سابقة على الصورة لان
الهيولى من حيث هي هيولى قابلة محضة بخلاف الصورة فلا يمكن ان يصير فاعلا

ومعطيًا للوجود واما الشك الاول الذى اورده الشارح فيخل بما ذكرناه مرارًا من كيفية تقدم احدهما على الاخرى واما الشك الثانى فليس بوارد لان امتناع انفكاك الجسم عن اين ما انما يقتضى احتياج الجسم لا فى كونه جسمًا بل فى وجوده وتشخصه الى الاين من حيث هو اين ما لا من حيث هو اين معين والاين من حيث هو اين ما يحتاج الى الجسم من حيث هو جسم ما ومن حيث هو اين معين يحتاج الى جسم معين واما قوله ثم لا يلزم ان يكون هذه الاعراض صورًا فقد يدل على انه ظن ان الشيخ اثبت وجود الصورة بانه مقيم للمادة فقط هذا سهو من باب توهم العكس فان كل مقيمة وليس كل مقيم صورة بل المقيم الذى هو الصورة انما هو جوهر يقيم جوهرًا هو محله ومادته وهذه اعراض اقامت اعراضًا لانها اقامت اجسامًا مشخصة لا فى جسميتها بل تشخصاتها العارضة لجسميتها ولذلك سميت بمشخصات الجسم فاذن النقض بها ليس بمتوجه واما قوله فعلمنا ان معقب البدل لا يجب ان يكون مقيمًا للمادة بذلك البدل فليس نتيجة لما ذكره لان الذى ذكره لم يقتض الا كون معقب الاين مقيمًا للجسم المتشخص بالاين وذلك لا ينافى اقامة المادة بالصورة **اشارة**

ليس يمكن ان يكون شيئان كل واحد منهما يقام به الاخر حتى يكون كل واحد منهما متقدمًا بالوجود على الاخر وعلى نفسه **اقول** يريد بيان امتناع القسم الرابع من الاربعة المذكورة فى الكتاب وهو ان يكون هناك شئ آخر يقيم كل واحدة من الهيولى والصورة اما بالاخر او مع الاخر فانه يناسب الدور المذكور فى الفصل المتقدم وبدأ بما يكون اقامة كل منهما بالاخر لانه اوضح فسادا ولان الثانى راجع اليه ايضًا ولفظ الكتاب ظاهر وهذا القسم هو الذى جعله الفاضل الشارح ثالث الاقسام الاربعة التى اوردها هو **قوله**

ولا يجوز ان يكون شيئان كل واحد منهما يقام مع الاخر صورة لانه ان لم يتعلق ذات احدهما بالاخر جاز ان يقوم كل واحد منهما وان لم يكن مع الاخر وان تعلق ذات كل واحد منهما بالاخر فلذات كل

واحدة منهما تأثير في ان يتم وجود الآخر وذلك مما قد بان بطلانه اولا وهذا هو
الذي يكون الاقامة فيه مع الآخر وحمله الفاضل الشارح على القسم الرابع
من الاقسام الاربعة التي اوردها هو وهو كون كل منهما غير محتاج الى
الآخر وبيان هذا القسم هو ان ذات كل واحد من الشيئين اللذين يوجد
كل واحد مع الآخر لا يخلو اما ان يتعلق بالآخر من حيث هو ذلك الآخر بوجه
من الوجوه او لم يتعلق به اصلا فان لم يتعلق جاز وجود كل واحد منهما
منفردا عن الآخر وان تعلق فلذات كل واحد منهما تأثيرا في ان يتم
وجود الآخر وهذا هو القسم الاول بعينه الذي بان بطلانه والحاصل ان
هذا القسم يرجع اما الى عدم التلازم او الى الدور المذكور ولاجل هذا
المعنى ذكرنا من قبل ان المعلولين المنتسبين الى علة واحدة اذا لم يكن بينهما
ارتباط بوجه يقتضي ان يكون بينهما تلازم عقلي لم يكن بينهما الا مصاحبة
اتفاقية فقط واعترض الفاضل الشارح بان المطلوب ههنا بيان ان الشيئين
اذا كان كل واحد منهما غنيا عن الآخر وجب صحة وجود كل واحد منهما مع عدم
الآخر وانتم على ما ذكرتم عليه حجة بل ما زدتم عليه الا اعادة الدعوى وهذا
الاحتمال لو لم يكن له مثال من الموجودات لكان محتاجا في ابطاله الى البرهان
فكيف وان له امثالا من الموجودات فان الاضافات لا توجد الا معا مع انه
ليس لواحد منهما حاجة الى الآخر لان احدى الاضافتين لو احتاجت
الى الاخرى لتأخرت عنها فلا يكون معا ولزم من
احتياج الاخرى الدور فان قلتم هذا التلازم لا يعقل الا في
الاضافات قلنا دعوى انحصاره في الاضافات مفتقرة الى بينة
والجواب ان المفهوم من كون الشيء غنيا عن غيره ليس الا صحة وجوده مع
عدم الغير وكون البيان هو الدعوى بعينه يدل على ان الدعوى واضح
بنفسه غير محتاج الى البرهان فانما اعيد ذكره بعبارة اخرى ليرتفع
الالتباس اللفظي واما المتضايفان فليس كل واحد منهما غنيا عن الآخر
كما ظنه هذا الفاضل فان الاحتياج بينهما دائر كما الزمه بل هما ذاتان افاد

شيء ثالث لكل واحد منهما صفة بسبب الآخر وتلك الصفة هي التي تسمى مضافا
حقيقيا فاذن كل واحد منهما محتاج لا في ذاته بل في صفته تلك الى ذات
الآخر وهذا لا يكون دورا ثم اذا اخذت الموصوف والصفة معا على
ما هو المضاف المشهور حدثت جملتان كل واحدة منهما تحتاج لا في كلها
بل في بعضها الى الاخرى لا الى كلها بل الى بعضها الغير المحتاج الى الجملة الاولى فظن
ان الاحتياج بينهما دائر ولا يكون في الحقيقة كذلك فاذن ليس التلازم بينهما
على وجه لا احتياج لاحدهما الى الآخر على ما ظنه ولا على سبيل الدور فظهر من ذلك
ان المعية التي تكون بين المتضايفين ليست من جنس ما تقدم بطلانه بل هي
معية عقلية معناها وجوب تعقلهما معا وحال الهيولى والصورة يناسب
هذا الحال من وجه وهو تعلق كل واحدة منهما بالاخرى من غير دور ويخالفه
من وجه وهو كون اقدم ذاتا من الهيولى وانما لم يكن تعلقهما تعلق التضايف
لان المتضايفين لا يمكن ان يعقلا منفردين بخلافهما ولذلك احتيج
مع تعقل الصورة البين وجودها الى اثبات الهيولى ثم ان التضايف يعرض لهما
بعد تعقلهما كما في سائر انواع المضاف المشهور قوله وهم وتنبيه فبقي انه
انما يكون التعلق من جانب واحد واذن فالهيولى والصورة لا يكونان
في درجة التعلق والمعية على السواء اقول قد تبين فيما مر ان التلازم ينقسم
الى ما يكون التعلق فيه لاحد المتلازمين بالآخر من غير عكس والى ما يكون لكل
واحد منهما بالآخر واذ قد بطل القسم الآخر ثبت الاول وهو الذي قسمه
الشيخ الى ثلثة اقسام وهي كون الصورة علة او واسطة او آلة او شريكة
للعلة وقد بطل منها ايضا قسمين وبقي واحد وهو كونها شريكة للعلة قوله
وللصورة الكائنة الفاسدة تقدم ما يجب ان يطلب كيف هو اقول انما
خص الكائنة الفاسدة بالذكر لان تصور التقدم فيها مع كونها متجددة على الهيولى الباقية
في جميع الاحوال ابعد وكيفية التقدم فيها هي ما صرح بها في الفصل التالي لهذا
الفصل وهي انها تشارك شيئا آخر في العلية والتقدم على الهيولى من حيث
هي صورة ما لا من حيث هي صورة معينة فانها من تلك الحيثية متقدمة

الوجود

الوجود كالهيولى اشارة انما يمكن ان يكون ذلك على احد الاقسام
الباقية وهو ان يكون الهيولى توجد عن سبب اصل وعن معين
بتعقيب الصورة اذا اجتمعا تم وجود الهيولى اقول لما ابطل الاقسام المحتملة
الا واحدا وهو ان الصورة جزء العلة ثبت انه حق فصرح به فى هذا الفصل واشار
بقوله ذلك الى ما اوجب طلبه فى الفصل السابق وبين ان الذى يشارك الصورة
فى العلية ما هى وهو الذى سماه سببا اصلا وانما سماه اصلا لانه المستمر
الوجود المستحفظ لوحدة العلة على ما مر وايضا لانه الذى يفيد اصل
وجود الهيولى من حيث كونها بالقوة فان الصورة لا يفيد لا اخراه ذلك
الوجود المستفاد منه الى الفصل وتبقيته وهو كما ذكرناه موجود
ثابت دايم الوجود مفارق عن المادة وعما يتعلق بها من الجسمانيات والا للعاد
بعض المحالات المذكورة وقد تسمى عقلا كما سيجئ ذكره وبيان صفاته
واما المعين بتعقيب الصور فهو السبب الذى يقتضى تعقيب الصور وسماه
معينا لانه يفيد بواسطة الصور المتعاقبة بقاء الهيولى لا اصل وجودها
فهو يعين السبب الاصلى فى ادامة الهيولى المستمرة الوجود وقد ذهب
الفاضل الشارح الى ان ذلك المعين هو الحركة السرمدية التى تفيد فى الهيولى
الاستعدادات المتعاقبة لقبول الصور المتجددة المتعاقبة واقول انها ليست
بكافية فى تعقيب الصور لان حصول الاستعدادات لا يكفى فى وجود الشئ
لان العلة المعدة ليست من العلل الموجدة بل يحتاج فيه مع ذلك الى مفيض
لاصل وجود الصورة كما ذكره هو ايضا فى كلامه وجب الاحتياج اليه
وهو السبب الاصل بعينه على ما سيأتى بيانه والى احوال اتفاقية من خارج
طبيعية او قسرية يتجدد بها ما يجب من المقدار والشكل على ما مر فالعلة
التامة لوجود الصورة المتجددة هى مجموع ذلك فالمعين ان حمل على علة
الصور المتجددة فينبغى ان يحمل عليها باسرها وح يكون السبب الاصل داخلا
فى المعين من وجه ويحتمل ايضا ان يحمل المعين على طبيعة الصورة من حيث
هو صورة ويكون تقدير الكلام هكذا عن سبب اصل ومعين يحصل وجوده

عن السبب الاصلي بتعقيب الصور فيكون فاعل التعقيب هو السبب
الاصلي ولعله سماه اصلاً لاجل انه علة من وجهين احدهما بلا توسط والثاني بتوسط
المعين الذي هو الصورة فهو اصل في العلية مطلقا وعلى التقديرين جميعا فقوله
اذا اجتمعا تم وجود الهيولى يريد به بيان اجتماع السبب الاصل والصورة من حيث
هي صورة لان العلة التامة القريبة هي مجموعهما وهي مستمرة الوجود على ما مر فاذن
الصورة العاقبة شريكة السبب الاصل في اقامة الهيولى بما يشارك به الصورة
الزايلة وجاعلة للمادة جوهرا غير الذي كان بالفعل بما يخالفها من الاحوال
النوعية قوله وتشخص بها الصورة وتشخصت هي ايضا بالصورة على
وجه يحتمله بيانه كلام على هذا المحل قولي قال الفاضل الشارح
لما بين كيفية تعلق وجود الهيولى بوجود الصورة اراد ان يشير الى كيفية
تشخص كل واحدة منهما بالاخرى ثم ان فيه شيئا وذلك انا قد بينا فيما مضى ان
كل نوع يحتمل ان يكون له اشخاص كثيرة فذلك النوع انما يتشخص بالمادة فتشخص
تلك المادة ان كان لمادة اخرى لزم التسلسل ثم زعم الشيخ ههنا ان كل واحدة
منهما اعني الهيولى والصورة يتشخص بالاخرى وهذا لا يقتضي الدور لانا نجعل
ذات كل واحدة منهما علة لتشخص الاخرى وللقائل ان يقول تشخص كل واحدة
منهما بذات الاخرى متوقف على انضمام ذات كل واحدة منهما الى ذات
الاخرى وانضمام كل واحدة منهما الى ذات الاخرى متوقف على تشخص
كل واحدة منهما فان المطلق غير موجود وما ليس بموجود فلا ينضم اليه غيره
ويمكن ان يجاب عن ذلك بان تمنع هذه المقدمة فان انضمام الوجود الى الماهية
لا يتوقف على صيرورة كل واحدة منهما موجودا وهكذا ههنا اقول
تشخص الهيولى بذات الصورة معقول فان الهيولى انما يصير هذه الهيولى
بعينها لاجل صورة بعينها لا من حيث انها هذه الصورة بل من حيث
انها صورة ما كما مر واما لتشخص الصورة بذات الهيولى من حيث انها
هيولى فليس بمعقول لوجهين الاول ان هذه الصورة لم يصر هذه الصورة
بعينها لاجل الهيولى من حيث انها هيولى فان هذه الصورة لا تعقل مفارقة

هذه

لصدة الهيولى ومتعلقة بها من حيث هى هيولى ما بخلاف الهيولى فانها تعقل
بان يكون هذه الهيولى وان لم يكن هذه الصورة فاذن تشخص الصورة
بالهيولى يكون من حيث هى هذه الهيولى لا من حيث هى مطلقة الثانى ان ذات
الهيولى هى حقيقة القابلية والاستعداد فكيف يصير علة وفاعلا لتشخص الصورة
بل قد قيل ان كل نوع يحتمل ان يكون له اشخاص فذلك النوع انما يتشخص
بالمادة اى يتشخص بها من حيث هى قابلة التشخص فيصير النوع لاجلها
كثيرا لا من حيث هى فاعلة لذلك بل الفاعلة هى الاعراض المكتنفة به
كالوضع والاين ومتى وامثالها المسماة بالمشخصات فظهر ان تشخص الصورة
يكون بالهيولى المعينة من حيث هى قابلة لتشخصها وتشخص الهيولى بالصورة
المطلقة من حيث هى فاعلة لتشخصها وسقط الدور وهذه المسئلة من غوامض
هذا العلم واما قول الفاضل الشارح الشئ غير موجود فليس بصحيح وذلك
لان الشئ المطلق يمكن ان يؤخذ بلا شرط الاطلاق والتقييد ويمكن ان يؤخذ
بشرط الاطلاق كما مر ذكره والاول موجود فى الخارج والعقل واليه
مذهب ههنا والثانى موجود فى العقل دون الخارج فاذن ليس بصحيح ان يقال
انه غير موجود اصلا واما الجواب بانضمام الوجود الى الماهية فغير صحيح لانهما
امران عقليان ولا يصح الحاق الامور الخارجية من حيث هى خارجية احكامها
بالامور العقلية من حيث هى عقلية **وهم وتنبيه** اولعلك تقول لما
كان كل واحد منهما يرتفع الآخر دفعه فكل واحد منهما كالآخر فى
التقدم والتأخر والذى يخلصك من هذا اصل متحققة وهو ان العلة
كحركة يدك بالمفتاح اذا رفعت رفع المعلول كحركة
المفتاح واما المعلول فليس اذا رفع رفع العلة فليس رفع حركة
المفتاح هو الذى يرفع حركة يدك وان كان معه بل يكون انما امكن رفعها
لان العلة وهى حركة يدك كانت رفعت وهما اعنى الرفعين معا بالزمان
ورفع العلة متقدم على رفع المعلول بالذات كما مر فى ايجابها ووجودها
اقول لما ثبت ان التلازم بين الصورة والهيولى هو بسبب احتياج الهيولى الى الصورة من حيث

الذات لا بالعكس و يرد عليه شك وهو انهما لما تلازما فى الرفع فليس احدهما
بالتقدم او التأخر اولى من الآخر وهذا شك لا يختص بهما بل هو وارد على احد قسمى
التلازم الذى يكون بين العلة التامة وبين معلولها والجواب ان التلازم فى الرفع
انما يكون من جهة الزمان ولا يكون من حيث الذات بل رفع احدهما بالذات اقدم من رفع
الآخر ولذلك قيل عدم العلة علة العدم كما كان فى جانب الوجود وايجاب العلة
مما يوجد هما معا اقدم من ايجاب المعلول او وجود العلة اقدم من وجود المعلول

**تذنيب** يجب ان تتلطف من نفسك و تعلم ان الحال فيما لا يفارقه
صورته فى تقدم الصورة هذه الحال **اقول** الجسم الذى لا يفارقه
صورته هى الفلكيات باسرها وبيان ان حالها فى تقدم الصورة حال العنصريات
ان تعلق كل واحد من الهيولى والصورة بالاخرى هناك ايضا اما ان يكون
من الجانبين على السواء وهو باطل اما للدور او لعدم التلازم واما ان يكون
من جانب واحد ولا يجوز ان يكون المحتاج اليه هو الهيولى لان القابل لا يكون
فاعلا فاذن هى الصورة وهى اما ان يكون علة للهيولى او واسطة او آلة او جزء
علة والاولان باطلان لما مر فهى اذن شريكة بسبب صلى يكون مجموعهما علة
للهيولى قال الفاضل الشارح لا تفاوت بين الكلام فى الفلكيات والعنصريات
الا بشئ واحد وهو انا وان بينا فى العنصريات ان الهيولى ليست هى المحتاج اليها بان قلنا
ان الصورة اذا زالت يجب ان يتعقبها بدل معقب ليبدل مقيم لمادتها بالبدل وهذا لا يتاتى
فى الفلكيات بل بينا ههنا بان القابل لا يكون فاعلا وهذا البيان كان عاما
لهما الا ان الشيخ لما لم يذكر فى العنصريات هذا البيان العام واقتصر على البيان
الخاص بها امر بالتلطف ههنا فى معرفة ان الحال فيهما واحد واقول وتفاوت
الحال فيهما ايضا بشئ آخر وهو ان استعداد الهيولى لقبول الصورة
فى الفلكيات لازم لذاتها مستفاد من مبدعها و فى العنصريات
غير لازم لها بل مستفاد من الاحوال المختلفة المستحدثة
الخارجية الا ان بيان الحال فيهما لا يختلف بهذا التفاوت

**تنبيه** الجسم ينتهى ببسيطة وهو قطعه والبسيط ينتهى

بخطه وهو قطعه والخط بينتهى بنقطة وهى قطعه الكميات المتصلة القارة ثلثة انواع الجسم التعليمى والبسيط وهو السطح والخط ويتصل بها فى النسبة نوع آخر من غير جنسها وهو النقطة فالجسم وهو مقدار ذو وضع له ابعاد ثلثة والبسيط وهو مقدار ذو وضع له بعدان فقط والخط مقدار ذو وضع وهو طول بلا عرض والنقطة هى ذات وضع لا جزء لها والصورة الجسمية لذاتها يستلزم الجسم التعليمى وكذلك ربما اشتبه احدهما بالآخر كما مر والجسم التعليمى يستلزم البسيط والبسيط الخط والخط النقطة لا لذاتها بل باعتبار التناهى فلذلك اتصلت مباحث المقادير بمباحث الاجسام ولما كانت مباحث الجسم التعليمى داخلة فى المباحث الماضية بالعرض وبقيت المباحث الباقية فاورد هذا الفصل بعد تلك المباحث مشتملا عليها واعلم ان الجسم فى قوله الجسم ينتهى ببسيط هو التعليمى لانه بالذات معروض البسيط والجسم الطبيعى انما تصير معروضة بتوسط التعليمى وقد افاد بقوله الجسم ينتهى ببسيطة اثبات البسيط اولا وكيفية لزومه للجسم ثانيا وذلك لان انتهاء الشئ انما يكون عند انقطاع امتداده الآخذ فى جهة ما ولما كان الجسم ذا امتدادات ثلثة وانتهاء الوحد منها فى جهة من حيث هو وحد يقتضى بقاء الاثنين الباقيين فاذن الجسم ينتهى بما من شانه ان يكون ذا امتدادين فقط وهو المسمى بالبسيط وهكذا القول فى انتهاء البسيط بالخط واما الخط فهو امتداد وحد مجرد عن الآخرين فهو ينتهى بما لا امتداد له اصلا ويكون ذا وضع لان هذه المقادير ذوات اوضاع فنهاياتها كذلك والشئ ذو الوضع الذى لا امتداد له اصلا هو النقطة فالخط ينتهى بالنقطة وهى ليست مقدارا لعدم الامتداد فيها قال الفاضل الشارح انما لم يقل نهاية الجسم هو البسيط بل قال ينتهى ببسيط لان البسيط كم والنهاية من المضاف المشهور فانها نهاية لذى النهاية فاذن القول بان البسيط نهاية الجسم خطاء بل هو الذى به يتناهى الجسم واقول التحقيق يقتضى ان يكون هناك ثلثة امور احدها ماهية السطح الذى هو المقدار المتصل ذو البعدين

وثانيها عدم الجسم بمعنى نفاده وانقطاعه وانتفاؤه لا العدم المطلق وثالثها
اضافة عارضة للجسم واما استدل على ثبوت الاول للجسم بثبوت الثاني
له اذ هو مقارن ومستلزم للاول واما الثالث فاذا اعتبر عروضه للاول كان الجسم
سطحاً مضافاً الى ذي السطح واذا اعتبر عروضه للثاني كان نهاية مضافة الى ذي
النهاية **قوله** والجسم يلزمه السطح لا من حيث يتقوم جسميته به بل من حيث
يلزمه التناهي بعد كونه جسماً ولا كونه ذا سطح ولا كونه
متناهياً امر يدخل في تصوره جسماً ولذلك قد يمكن قوماً ان يتصوروا
جسماً غير متناه الى ان تبين لهم امتناع ما يتصورونه **اقول** قال الفاضل
الشارح مراده ان السطح والتناهي ليسا جزئين لماهية الجسم لامكان انفكاك تصور
جسم عن تصورهما حين يتصور جسم غير متناه والشيء لا يتصور الا بعد تصور
اجزائه ثم اعترض عليه بانا نتصور الجسم ونحتاج في معرفة
تألفه عن الهيولى والصورة الى الحجة ولم يكن ذلك الا لكون تصوره
قبل معرفتهما ناقصاً مكتسباً بالرسوم وبعد معرفتهما تاماً مكتسباً بحدود
مشتملة عليهما او يكون تصور الشيء غير مقتض لتصور اجزائه وكيف ما دار
القضية لم لا يجوز مثله في السطح والتناهي اقول والجواب عنه ان اجزا
ئه في العقل اعني الجنس والفصل غير اجزائه في الوجود اعني الصورة والمادة
والجسم متصور باجزائه العقلية ويطلب بالحجة اجزائه الوجودية
وان كانت كلها مشتملة بالقوة على الاخيرة فان الابعاد المأخوذة في حد
الجسم يدل على صورته والقبول المأخوذ فيه يدل على مادته والسطح والتناهي
لا يعقل كونهما جزئين عقليين اذ هما ليسا بمحمولين على الجسم فتبين الشيخ
اولاً انهما ليسا بجزئين في الوجود وذلك لان السطح يلزم الجسم بسبب التناهي
المتعلق بطرفه والجزء لا يكون كذلك ثم احتمل ان يتصور كون ذي السطح
وذي التناهي جزئين عقليين لكونهما محمولين عليه فبين الشيخ ايضاً
انهما ليسا كذلك لانفكاك تصوره عن تصورهما واعلم ان الشيء كما يتقوم
بجزئه العقلي وبجزئه الوجودي فقد يتقوم بعلته كالمادة بالصورة

وحصّة النوع من الجنس بالفصل والجسم لا يتقوّم بالسطح بواحدة من هذا المعنى اَمّا الاوّلان فلما مرّ واَمّا الاخير فلما سيأتي وهو انّ السطح لا يفعل الجسم وقال ايضاً معترضاً على قوله من حيث يلزمه التناهي انه مشعر بان السطح يلزم الجسم بواسطة التناهي وهو يقتضي ان يكون عروض المتناهي للجسم قبل عروض السطح له وهذا باطل لانا قد بيّنا انّ النهاية اضافة عارضة للسطح والعارض يتأخر عن المعروض فكيف يكون عروض النهاية للجسم قبل عروض السطح له ثم قال ويمكن ان يجاب عنه بانّ النهاية المتأخرة عن السطح يمكن ان يكون سبباً لثبوت السطح للجسم كالاوسط في برهان لم اذا كان معلولاً للاكبر وعلة لثبوته للاصغر واقول امّا قوله النهاية اضافة عارضة للسطح يقتضي كون النهاية من المضاف الحقيقي وهو مناقض لحكمه عن قريب بانّها من المضاف المشهوري فلعلّه لنسي ذلك ثم انّه ان اخذ النهاية تارة مع السطح وجعلها بذلك الاعتبار مشهورية وتارة مفردة وجعلها بذلك الاعتبار حقيقيّة فكيف ساغ له ان يجعل اضافة العارض الى المعروض سبباً لعروض ذلك العارض للمعروض فان تلك الاضافة لا يعقل الا بعد العروض فانظر الى هذا الرجل الفاضل كيف يخبط في كلامه فلا يبالي اين يذهب وما حققناه من قبل وهو ان الانقطاع يعرض لامتداد الجسم اوّلاً ثم السطح يلزم ذلك الانقطاع ثانياً ثم يعرض لهما الاضافة باعتبارين يزيل هذه الشبهة قوله واَمّا السطح كسطح الكرة

من غير اعتبار حركة او قطع فيوجد ولا خط واَمّا المحور والقطبان

والنقطة فمما يعرض عند الحركة والخط لمحيط الدائرة فقد يوجد ولا نقطة

اقول يريد بيان لزوم الخط للسطح والنقطة للخط ايضاً بواسطة التناهي فانّهما لا يعرضان لهما مع عدم التناهي ويجب ان يعرف اوّلاً الفاظ التي نستعملها في هذا الموضع فنقول الكرة جسم يحيط به سطح واحد في داخله نقطة يكون جميع الخطوط الخارجة منها الى ذلك السطح متساوية والدائرة سطح مستو يحيط به خط واحد في داخله نقطة سطح يكون

لتمانع الابعاد لا الهيولى ولا لساير الصور ولا الاعراض فانه ايضا تنبيه على
ان الهيولى وساير الصور والاعراض لا حصة لها فى العظم الا بالعرض والابعاد
الجسمانية هى المخصوصة بالعظم بالذات ولا شك ان عظمين يجتمعان هما
اعظم من احدهما فان الكل اعظم من جزئه والقول بالتداخل يقتضى كون
الكل مساويا لجزئه واعلم ان النقطة لا حصة لها فى العظم فلذلك لا يمتنع
عن الاجتماع الرافع للامتياز الوضعى على سبيل الاتحاد والخطوط حكمها من
حيث الطول حكم الاجسام ومن حيث العرض والعمق حكم النقطة والسطوح ايضا
حكمها من حيث الطول والعرض حكم الاجسام ومن حيث العمق حكم النقطة وكذلك
ينطبق الخطوط والسطوح بعضها على بعض بحيث يرتفع عنها الامتياز الوضعى
ثم يحكم بان هذا الحكم تشترك فيه المقادير باسرها ينبغى ان يقول من حيث

مقادير اشارة انك تجد الاجسام فى اوضاعها تارة متلاقية وتارة متباعدة
وتارة متقاربة وقد تجدها فى اوضاعها تارة بحيث تسع ما بينها
اجساما ما محدودة القدر وتارة اعظم وتارة اصغر فتبين ان الاجسام
الغير المتلاقية كما ان لها اوضاعا مختلفة كذلك بينها ابعاد
متحددة الاحتمال لتقدير ما وتقديرها بما يقدرها اختلافا مقداريا فان كان
بينها خلاء عن اجسام وامكن ذلك فهو ايضا بعد مقدارى

وليس على ما يقال لا شئ محض وان كان لا جسما اقول يريد بيان ابطال الخلاء
والقائلون به فرقتان فرقة يزعم انه لا شئ محض وفرقة تزعم انه بعد ممتد
فى جميع الجهات من شانه ان يشغله الاجسام بالحصول فيه ويكون مكانا
لها وقال الفاضل الشارح يعنى بالخلاء ان يوجد جسمان لا يتلاقيان ولا يوجد
بينهما ما يلاقى واحدا منهما واقول هذا التعريف للخلاء الذى يكون بين الاجسام
وهو الذى يسمى بعدا مفطورا ولا يتناول الذى لا يتناهى والشيخ قد ابطل
فى هذا الفصل مذهب الفرقة الاولى بان فرض فيه اجساما يختلف ابعاد ما بينها
بتقدير الخلاء الواقع بينها بها فان اللاشئ المحض لا يمكن ان يتقدر شئ اصلا
ثم بين ان الخلاء الذى يقع بين تلك الاجسام قابل للمساوات واللامساوات

التقدير

والتقدير وانه يتجزى على الحدود المشتركة واضاف الى ذلك مقدمة هي ان كل
ما كان كذلك فهو اما كم منفصل اعنى العدد او مقدار وهو كم متصل اعنى الجسم واذا كان
الخلاء عندهم ليس بجسم فهو بعد مقدارى ليس لا شيئا محضا كما زعمت الفرقة الاولى وان كان لا جسما
كما زعمت الفرقة الثانية **قال** تنبيه واذ قد تبين ان البعد المتصل لا يقوم بلا مادة و تبين
ان الابعاد الجسمية لا يداخل لاجل بعد بينها فلا وجود لفراغ هو بعد صرف واذا سلك
الاجسام فى حركاتها تنحى عنها ما بينها ولم يثبت لها بعد مفطور فلا خلاء **اقول** يريد ابطال
المذهب الثانى وانما ابطله بوجهين وذلك باضافة مقدمتين مما تقدم بيانه
الى الحكم الذى ثبت فى الفصل المتقدم احدهما ان البعد المتصل لا يقوم بلا مادة
وهو مما تبين فى باب اثبات الهيولى والثانية ان الابعاد الجسمية لا تتداخل
وهو ما ذكره فى فصل مفرد فاذا اضاف الاولى للحكم المذكور صار
هكذا الخلاء بعد متصل والبعد المتصل ذو مادة فالخلاء بعد ذو مادة
فهو اذن ليس بعدا صرفا على ما يقولون وعبر عن ذلك بقوله فلا وجود لفراغ
هو بعد صرف واذا اضاف الثانية اليه صار هكذا الخلاء بعد متصل
والبعد المتصل يتنحى عند سلوك الجسم اليه فالخلاء يتنحى عند سلوك الجسم
اليه ولا يثبت له فهو اذن ليس بعدا مفطورا من شانه ان يكون مكانا
للجسم على ما يقولون وعبر عن ذلك بقوله فاذا سلك الاجسام فى حركتها
تنحى عنها ما بينها اى من الخلاء ولم يثبت لها اى للاجسام بعد مفطور ثم انتج
من الجميع قوله فلا خلاء وانما وسم الفصل بالتنبيه لانه لم يستعمل فيه مقدمة
لم يتبين قبله **قال** اشارة ولقد تناسب ما نحن مشغولون به كلامنا فى المعنى الذى
يسمى جهة فى مثل قولنا متحرك كذا فى جهة كذا او دون جهة كذا ومن المعلوم انها لو لم
يكن لها وجود كان من المحال ان يكون مقصدا للمتحرك وكيف يقع الاشارة
نحو لا شئ فقد تبين ان للجهة وجودا **اقول** يريد اثبات الجهات والجهة هى التى
يمكن ان يقصدها المتحرك الاينى على الاستقامة او الاشارة الحسية فى
سمتها ووجه المناسبة انها كما سيتحقق نهايات الامتدادات **قال**
الفاضل الشارح المناسبة من وجهين احدهما ان للخلاء يظن انه مكان

وللجهة مناسبة المكان والثانى انها امر تعرض للنهايات والاطراف كالخط والسطح فهي يناسبها واستدل الشيخ على وجودها بقياسين احدهما ان الجهة مقصد الحركة والمتحرك لا يقصد ما ليس بموجود والثانى ان الجهة مشار اليها وما يشار اليه فهو موجود **قال** اشارة اعلم انه لما كانت الجهة مما يقع نحوها الحركة لم يكن من المعقولات التى لا وضع لها فيجب ان تكون الجهات لوضعها يتناولها الاشارة الحسية **اقول** يريد بيان ان الجهات ذوات اوضاع وليست من المعقولات المجردة التى لا وضع لها ويبينه بقياس يشارك القياس الاول من القياسين المذكورين فى الصغرى وهو ان الجهة مقصد المتحرك والمتحرك لا يقصد ما لا وضع له ثم بين هذا القياس ايضا ان صغرى القياس الثانى من المذكورين وان كانت بينا بحسب التصديق فان لميته فى نفس الامر موقوفة على هذا القياس وهو ان يقال كل جهة ذو وضع وكل ذى وضع قابل للاشارة الوضعية اشارة لما كانت الجهة ذات وضع فمن حيث البين ان وضعها فى امتداد ماخذ الاشارة والحركة ولو كان وضعها خارجا عن ذلك لكانتا ليستا اليها ثم هى اما يكون منقسمة فى ذلك الامتداد وغير منقسمة فان كانت منقسمة فاذا وصل المتحرك الى ما يعرض لها اقرب الجزئين من المتحرك ولم يقف لم يخل اما ان يقال انه يتحرك بعد الى الجهة او يقال يتحرك عن الجهة فان كان يتحرك بعد الى الجهة فالجهة وراء المنقسم وان كان يتحرك عن الجهة فما وصل اليه هو الجهة لا اجزاء الجهة فبين ان الجهة حد فى ذلك الامتداد غير منقسم فهو طرف للامتداد وجهة للحركة فيجب الآن ان تحرص على ان تعلم كيف يتحدد للامتدادات اطراف بالطبع وما اسباب ذلك وتعرف احوال الحركات الطبيعية **اقول** يريد بيان مهية الجهة وانما اخره الى هذا الموضع لان من الواجب تقديم بيان انيته على بيان الماهية بين اولا انها موجودة ثم بين ان وجودها على اى انحاء الوجود ثم قصد بيان المهية وهى ما حققه طرف الامتداد غير منقسم وانما تحقق ذلك لوجود تناهى الامتدادات وطرف الامتداد بالنسبة الى الامتداد

نهاية و طرف و بالنسبة الى الحركة و الاشارة جهة و ما فى الكتاب ظاهر و لقائل ان يقول انه قسم الحركة الاخذة نحو شئ ذى وضع الى حركة اليه و حركة عنه اى حركة قرب و حركة بعد و هذه قسمة حاصرة بالقياس الى ما لا ينقسم فى جهة الحركة امّا بالقياس الى ما ينقسم فيها فغير حاصرة لانّ هناك قد يكون قسم آخر و هو الحركة فيه و ايراد قسمة لا يصلح الّا بالقياس الى ما لا ينقسم فى بيان ان الشئ غير منقسم مصادرة على المطلوب والجواب ان الحركة فى الشئ المنقسم لا محالة يكون امّا عن جهة و امّا الى جهة و يعود القسمان الاولان و الا فيجاز ان يكون جهة الحركة هى المسافة التى يقطع بالحركة و هو محال فاذن القسمة حاصرة وهم و تنبيه

و لعلك تقول ليس من شرط ما اليه الحركة ان يوجد لقد يتحرك المستحيل من السواد الى البياض و لم يوجد البياض بعد فان اختلج هذا فى وهمك

فاعلم ان الامرين بينهما فرق و ايضا فان ما تشككت به غير ضائر فى

الغرض امّا الفرق فلانّ المتحرك الى الجهة ليس يجعل الجهة ممّا ينوى

تحصيل ذاته بالحركة بل ممّا ينوى بلوغه او القرب منه بالحركة و لا يجعل

ها عند تمام الحركة حالا من الوجود و العدم لم يكن وقت الحركة و امّا

الآخر فلانّ الجهة لو كان يحصل بالحركة لها وجود كان وجودها وجود ذى

وضع ليس وجود معقول لا وضع له و ذلك غرضنا على انّ الحق هو الفرق

و عليه بناء ما يتلو هذا الفن من الكلام اقول الوهم هو الشك فى كبرى احد القياسين اللذين اثبتنا بهما وجود الجهة و هو قولنا المتحرك لا يقصد ما ليس بموجود تقرير الشك انّ حركة الاستحالة و هى التى فى الكيف مثلا كالحركة من السواد الى البياض ممّا يقصد ما ليس بموجود فاذن ينقض كلية الكبرى و اجاب عنه بشيئين احدهما جعل الكبرى اخص ممّا كان و هو ان يقال المتحرك فى الاين لا يقصد ما ليس بموجود فانّ معه يحصل المقصود و هذا هو الفرق و الثانى التزام الشك لانّ الشك غير قادح فى المطلوب و ذلك لانّ الجهة التى تحصل بالحركة فى الجهة يكون موجودة

ذات وضع وهو مطلوبنا فانا ما سعينا الا لان نثبت كون الجهة
موجودة ذات وضع هذا الجواب جدلى غير برهانى ولذلك قال ان الخوض فى
النمط الثانى فى الجهات واجسامها الاولى والثانية اقول الاجسام ينقسم
باعتبار الجهات الى ما يتقدم عليها ويحددها وهو اجسامها
الاولى والى ما لا يتقدم عليها بل يحصل فيها وهو اجسامها الثانية انتهى
علم ان الناس يشيرون الى جهات لا تتبدل مثل جهة الفوق والسفل
ويشيرون الى جهات تتبدل بالفرض مثل اليمين والشمال يمينا ومثل ما يشبه
ذلك فلنعد عما يكون بالفرض واما الواقع بالطبع ولا تتبدل
كيف كان ذلك اقول يريد بيان اثبات جسم محدد للجهات محيط بالاجسام
ذوات الجهة فنقول قبل الخوض فى تقرير ذلك لما كانت الامتدادات التى
تمر بنقطة وتقوم بعضها على بعض على زوايا قوايم اعنى ابعاد الجسم
ثلثة لا غير وكان لكل امتداد طرفان كانت الجهات بهذا الاعتبار ستا
اثنتان منها طرفا الامتداد الطولى ويسميها الانسان باعتبار طول
قامته حين هو قايم بالفوق والتحت والفوق منهما ما يلى راسه بحسب
الطبع والتحت ما يقابله واثنتا طرفا الامتداد العرضى ويسميهما باعتبار
عرض قامته باليمين والشمال واليمين ما يلى اقوى جانبيه بحسب الاغلب
والشمال ما يقابله واثنتان طرفا الامتداد الباقى ويسميهما باعتبار
ثخن قامته بالقدام والخلف والقدام ما يلى وجهه والخلف ما يقابله
ثم يستعملهما فى سائر الحيوانات والاجسام حتى الفلك على هذا
النسق وهذا باعتبار ما هو غير واجب وهو قيام بعض الامتدادات
على بعض فاما ان لم يعتبر ذلك كانت الجهات التى هى اطراف الامتدادات
غير متناهية بحسب امكان فرضها فى جسم واحد بل بالقياس الى نقطة واحدة
قال الفاضل الشارح للحكم بان الجهات ست مشهور وليس بحق فان الكرة
لا تحدها بالفعل ولها جهات لا يتناهى بالقوة اقول وهذا صحيح ثم قال
محاذيا لبعض المتقدمين واما المصطلحات حددها على حدودها

النقطية والخطية والسطحية ان سمينا كل حد جهة او مثل عدد الخطية والسطحية
ان لم يعتبر النقطية مثلا المثلث جهاته ثلث اقول هذه تسمية بخلاف
ما تقرر فيما مر فان المقرر هناك ان الجهة طرف الامتداد واضلاع المثلث
ليست اطرافا للامتدادات بل امتدادات هي اطراف السطح ولنرجع
المقصود فنقول الجهات الست تنقسم الى ما لا يتبدل بالفرض وهو الفوق
والسفل والى ما يتبدل به وهو الاربعة الباقية وذلك لان المتوجه
الى المشرق مثلا يكون المشرق قدامه والمغرب خلفه والجنوب يمينه
والشمال شماله ثم اذا توجه الى المغرب تبدلت الجميع فصار ما كان قدامه
خلفه وما كان يمينه شماله وبالعكس فهذه تتبدل بالفرض وليس
الفوق والسفل كذلك فان القائم لو صار منكوسا لا يصير ما يلي راسه
فوقا وما يلي رجله تحتا بل صار رأسه من تحت ورجله من فوق وكان الفوق
والتحت بحالهما والفاضل الشارح جعل الفرض هو ان يصير الجانب القوى
ضعيفا والضعيف قويا يعني اليمين شمالا والشمال يمينا وهكذا في القدام
والخلف والاول فرض واقع وهذا غير واقع وقال ايضا الفوق والسفل يتبدل لان
بالفرض ان جعل الاعتبار بالرأس والقدم فان قيام الشخصين على طرفي
قطر الارض يقتضي ان يكون ما يلي رأس احدهما يلي قدم الآخر ولا يتبدل لان
ان جعل الاعتبار بما يقرب من السماء وما يقابله اقول ليس المراد باعتبار
الرأس والقدم ما يلي رأس الشخص وقدمه فانا بينا ان ذلك يتبدل بالانعكاس
بل ما يلي الرأس والقدم بالطبع وعلى هذا لا يكون الطرف الآخر من قطر الارض
هو الذي يلي القدم بالطبع وفسر ايضا قوله ومثل ما يشبه ذلك بالفلك
الذي يسمى الجانب الشرقي منه يمينا والجانب الغربي شمالا تشبيها بالانسان
الذي يسمى جانبه الذي يظهر منه قوة حركته يمينا ويحتمل ان يفسر ذلك
بالقدام والخلف لانه ذكر الفوق والسفل واليمين والشمال ولم يذكرهما
وهما يشبهان اليمين والشمال لتبدلهما بالفرض الا ان الشيخ لما قيد اليمين والشمال
بقوله فيما لنا فتفسير قوله ومثل ما يشبه ذلك بالفلك اولى لان اتصاف الفلك

بتلك انما يكون بسبب تشبيهه بالانسان واما الاربعة الباقية فتلك على وجه
التشبيه المذكور وبسط سمائه تشبيه قدامه وما يقابله خلفه ولحد قطبيه علوه
والآخر سفله وذلك شئ لا يتصور فيه فائدة ثم لما بين الشيخ قسمة الجهات الى ما بالطبع
وما بالعرض قال فلنعد عما بالفرض اى فلنجاوز عنه لان الامور الفرضية لا ينضبط

قوله ثم من المحال ان يتعين وضع الجهة فى خلاء او ملاء متشابه فانه
ليس حد من المتشابه اولى بان يحصل جهة مخالفة لجهة اخرى من غيره
فيجب اذن ان يتعين بشئ خارج عنه ولا محالة انه يكون جسما او جسمانيا
والتحدد الواحد من حيث هو كذا فانما يتحدد منه حد واحد لا فترض وهو
ما يليه وفى كل امتداد يحصل جهتان وهما طرفان وعلى ان الجهات التى
بالطبع فوق واسفل وهما اثنتان فالتحدد اذن اما ان يقع بجسم واحد لا من حيث
كونه واحدا واما ان يقع بجسمين والتحدد بجسمين اما ان يكون
احدهما محيط والآخر محاط به او يكون وضع الجسمين متباين واذا كان
احدهما احدهما محيطا والآخر محاطا به دخل المحاط به فى ذلك التأثير
بالعرض وذلك لان المحيط وحده يحد طرفى الامتداد بالقرب الذى يتحدد
باحاطته والبعد الذى يتحدد بمركزه سواء كان حشوه او كان
خارجا عنه خلاء او ملاء واذا كان على الوجه الآخر يتحدد به جهة القرب
واما جهة البعد فلم يجب ان يتحدد به لان البعد عنه ليس يجب ان يكون
محدودا معينا ما لم يكن محيطا ولم يكن التالى اولى بان يقع منه فى محاذات
دون اخرى ممكنة الا لمانع فيجب ان يكون له معونة فى تحديد
الجهة ويكون جسمانيا ويدور الكلام عند فرضه باعتبار وضعه من المبين
ان تحديد الجهة وتحديدها انما يتم بجسم واحد لكن ليس لانه على طبيعة
كيف اتفق بل من حيث هو بحال ما موجبة لتحديدين متقابلين وما لم
يكن الجسم محيطا تحدد به جهة القرب ولم تتحدد ما يقابله اقول تقرير البرهان مع محاذات
ما فى الكتاب ان يقول قد ثبت ان الجهة ذات وضع فالجهتان المتعينتان
بالطبع يكون تعين وضعهما اما فى شئ متشابه خلاء كان او ملاء

او فی شیٔ مختلف والاول محال لعدم اولویۃ بعض الحدود المفروضۃ فیہ بان یکون جھۃ من سائرھا ولکون الحدود المفروضۃ فیہ بالفرض وغیر متناھیۃ وکون الجھتین بالطبع واثنتین فحسب فاذن الثانی حق وھو ان یکون ذلک التعین لشئ مختلف خارج مما تشابہ وذلک الشئ لامحالۃ یکون جسما او جسمانیا لوجود کونہ ذا وضع فھو اما جسم واحد یحدد الجھتین معا او جسمان یحدد کل واحد منھما واحدۃ منھما والجسم الواحد یکون محدداً اما من حیث ھو واحد اولاً من حیث واحد فھذہ اقسام ثلثۃ اما الجسم الواحد من حیث ھو جسم واحد فلا یمکن ان یکون محدداً الا کان امتداد فلہ جھتان ھما طرفاہ وذلک لوجود تناھیہ کما مر وکذلک اللتان بالطبع فانھما ایضا طرفا امتداد واحد فالمحدد یجب ان یحدد جھتین معا والجسم الواحد من حیث ھو واحد ان حدد ما یلیہ بالقرب فلا یمکن ان یحدد ما یقابلہ لان البعد عنہ لیس بمحدود واذا بطل ھذا القسم بقی ان یکون المحدد اما جسما واحدا لا من حیث ھو واحد واما جسمین ثم نقول وھذا الثانی ایضا باطل لان التحدد بجسمین لایخلو اما ان یکون علی سبیل احاطۃ احدھما بالآخر او علی سبیل المباینۃ والاول یقتضی دخول المحاط فی التحدید بالعرض لان المحیط وحدہ کاف فی تحدید امتدادین بالقرب الذی یتحدد باحاطتہ والبعد الذی یتحدد بابعد حد من محیطہ وھو مرکزہ فھذا القسم راجع الی ما کان المحدد جسما واحداً لا من حیث ھو واحد واما القسم الآخر وھو ان یکون بالمباینۃ فانہ باطل بوجھین احدھما ان کل واحد من الجسمین لایتحدد بہ الا القرب منہ ولا یتحدد البعد عنہ فاذا لا یتحدد الجھتان معا بکل واحد منھما وقلنا ان المحدد یجب ان یحدد جھتین معا والثانی ان لکل واحد منھما جھات لا یتناھی بحسب فرض الامتدادات الخارجۃ منہ ووقوع الآخر منہ فی جھۃ من تلک الجھات وعلی بعد معین منہ دون سائر الابعاد الممکنۃ لیس باولی من وقوعہ فی جھۃ اخری وعلی بعد اخری مما یمکن فان الوقوع فی کل جھۃ وعلی کل بعد من ذلک ممکن بحسب العقل وان امتنع فلمانع موثر

في التحديد وهو ايضا يجب ان يكون جسما ثانيا ذا وضع والكلام في وقوعه
في بعض جهات هذين دون بعض وعلى بعد معين منهما كالكلام فيهما
فان علل هذين صارت دورية والا فتسلسل ولما بطل هذا القسم ثبت ان تحديد
الجهة يتم بجسم واحد لا من حيث هو واحد ولا على اي وجه يتفق بل من حيث
الاحاطة وهي الحال الموجبة لتحديد بايين متقابلين كما مر فاذن محدد الجهات
جسم واحد محيط بالاجسام ذوات الجهة **اشارة** كل جسم من شانه
ان يفارق موضعه الطبيعي ويعاوده فيكون موضعه الطبيعي متحدد
الجهة لا به بل له لانه قد يفارقه ويرجع اليه وهو في الحالتين ذو جهة
فيجب ان يكون تحدد موضعه الطبيعي بسبب جسم غيره وهو علة لما هو
قبل هذا المفارق او معه فقط فذلك الجسم له تقدم في رتبة الوجود على
هذا بعلية او على ضرب اخر اقول يريد بيان امتناع الحركة المستقيمة على محدد
الجهات وبيان تقدمه على الاجسام التي يجوز تلك الحركة عليها وتقريره ان كل
جسم له موضع طبيعي فلا يخلو اما ان لا يكون من شانه مفارقة موضعه
ومعاودته اليه واما ان يكون من شانه ذلك والاول هو الذي لا يجوز
الحركة الاينية عليه والثاني هو الذي يجوز عليه ويكون مفارقة موضعه
بالقسر ومعاودته اليه بالطبع ويكون هو في الحالتين ذا جهة متحرك فيها
لا محالة ومثل هذا الجسم لا يجوز ان يتحدد به جهة موضعه الطبيعي
لان جهته متحددة عند وجوده فيه وعند لا وجوده بل يكون متحددة
لاجله حتى يصح ان يخرج عنه مفارقا ويطلبه معاودا ويجب ان يكون
ذلك التحدد بسبب جسم اخر فذلك الجسم الآخر هو علة لجهة هذا الجسم الذي
يفارق الموضع ويعاوده وهذا الجسم لا يمكن ان يوجد متقدما على الجهة
لانه لا يتصور ان متحركا في جهة حالتي المفارقة والمعاودة والجهة لم يوجد
بعد فهو اما متاخر عن الجهة واما مع الجهة معية امتناع الانفكاك
عنها فاذن الجسم الذي علة لجهة متقدم على هذا الجسم لانه متقدم على ما
يتقدمه او على ما لا يتاخر عنه مما هو معه اعني الجهة والمتقدم على المتقدم

متقدم

متقدم وعلى المعلول ايضا متقدم كما مر بيانه في بيان ان الصورة ليست
علة للهيولى فهو متقدم للهيولى على الاطلاق بضرب من التقدم اما بالعلية
والطبع فهذا ما في الكتاب وظهر منه ان الجسم المحدد للجهات لا يجوز ان
يفارق موضعه فلا يصح منه الحركة الاينية فان قيل لو قال الشيخ
محدد الجهات لا يجوز عليه الحركة الاينية لان الحركة تستدعي جهة والجهة
انما تتحدد به لكفاه فما الفائدة في تقييد الحركة بان يكون من الموضع الطبيعي
واليه قلنا الجهات لا يتمايز لا يكون بعضها طبيعيا لبعض الاجسام وبعضها
غير طبيعي والحاجة الى اثبات المحدد هو لتمايز الجهات بالطبع لا لاثباتها
كيف كان والا لكان البرهان على تناهي الامتدادات كافيا في اثبات الجهات
التي هي مقاطع الامتدادات وايضا لهذا السبب خصها بالطبع من الجهات بالنظر
وتجاوز عما بالفرض وأعلم ان تقدم محدد الجهات على ذوات الجهات يجوز ان
يكون بالعلية لا من حيث كون ذوات الجهات اجساما فان الجسم لا يجوز ان
يكون علة فاعلية لجسم آخر كما يجيئ بيانه بل من حيث هي ذوات الجهات اعني
يكون علة لهذا الوصف اللازم لها ويجوز ان يكون بالطبع فان رفع المحدد
من حيث هو محدد توجب رفع ذوات الجهة من حيث ارتفاع الجهة ورفع
ذوات الجهة لا يوجب رفع المحدد من حيث هو محدد ولهذا لم يجزم الشيخ
ههنا باحد القسمين وايضا لم يذكر الشيخ ان وجود الجهة بعد امتناع فاخره عن وجود
الاجسام ذوات الجهة هل يجوز ان يكون متقدما عليه ام لا وذكر الفاضل الشارح
ان الاليق بما ذكره في النمط السادس في بيان ان الحاوي ليس علة للمحوي
انه لا يجوز وذلك لان عدم الخلاء مقارن لوجود ذوات الجهة فان تأخر
وجودها عن وجود الجهة تأخر عدم الخلاء ايضا عنه والمتأخر عن الشيء ممكن
معه فاذن عدم الخلاء ممكن مع وجود الجهة لا واجب ويلزم منه كون
الخلاء ممكنا في ذاته ممتنعا بغيره وهو محال **تذنيب** فيجب ان يكون الجسم
المحدد للجهات اما على الاطلاق محيطا ليس له وضع يكون فيه وان كان له
وضع بالقياس الى غيره وان كان ليس محيطا على الاطلاق فيكون له موضع

لا يفارقه اقول يريد ان يذكر ثبات محدد الجهات وكونه غير ذي حيهة ببيان سائر احواله فنقول فى تقريره الموضع والمكان اسمان مترادفان وهما عند الشيخ عبارتان عن السطح الباطن لجسم محيط بالجسم ذى المكان وبما سمته بذلك السطح والوضع يطلق بالاشتراك على معان ثلثة كما مر والمراد ههنا ما هو احدى المقولات وهو هيئة تعرض للجسم لنسب بعض اجزائه الى بعض والى اشياء ذوات الوضع غير ذلك الجسم اما خارجة عنه او داخلة فيه كالقيام فانه هيئة عارضة للانسان بحسب انتصابه وهو نسب لبعض اجزائه الى البعض و بحسب كون رأسه من فوق ورجله من تحت وهو نسبة اجزائه الى الاشياء الخارجة عنه ولولا هذا الاعتبار لكان الانتكاس انتصابا واذا تقرر هذا فنقول الاجسام ينقسم الى محيط على الاطلاق غير محاط والى ما عداه مما هو محاط وظاهر مما ذكرنا ان القسم الاول لا موضع له اصلا وله وضع لكن بحسب نسب لبعض اجزائه الى بعض وبحسب الاشياء الداخلة فيه واما بحسب الاشياء الخارجة عنه فلا واما القسم الثانى فله الموضع والوضع بالاعتبارات جميعا واذا تبين هذا فنقول فيما مر ان محدد الجهات محيط بذوات الجهة فهو لا يخلو اما ان يكون محيطا على الاطلاق ويكون حكمه فى الموضع ما ذكرناه واما ان يكون محيطا لا على الاطلاق بل محيطا بذوات الجهة ومحاطا بغيره ويكون لا محالة له موضع ووضع الا انه يجب ان لا يفارق موضعه لانا بينا ان المحدد لا يجوز ان يفارق موضعه ويعاوده قوله ولعله لا يكون المحدد الاول الا القسم الاول فان كان للقسم الثانى وجود يتحدد بالاول موضعه فيتحدد به موضع الثانى ووضعه ثم يتحدد بعد ذلك جهات الحركات المستقيمة اقول معناه لعل الامر فى نفسه هو ان المحدد الاول لا يكون الا المحيط المطلق ثم ان كان للقسم الثانى وجود محاط بالاول يتحدد موضعه به اى ان كان محدد بما يحدده ومحاط بما يتحدد به فيجب ان يتحدد بالاول موضع هذا الثانى ووضعه ثم يتحدد بالثانى جهات الحركات المستقيمة وقد بنى الامر على التشكيك لان غرضه تحديد

الجهات كيف كان وهو حاصل على تقديران يكون المحدد شيئاً واحداً وعلى تقديران يكون شيئين احدهما قبل الآخر ومحيط به وان كان الحق في نفسه هو ان يكون المحدد الاوّل الذى لم يتحدد جهة قبله يجب ان يكون محيطا على الاطلاق وليس له موضع على ما عرض به وذلك لان المحاط الذى له موضع متحدد يحتاج في تحدد موضعه الى غيره فان محدّد موضعه متقدم على موضعه ولا يجوز ان يكون هو متقدما على موضعه الخاص به واما بعد تحدّد موضعه فيجوز ان يصير محددا لموضع غيره وح لا يكون هو المحدد الاوّل بل يجب ان يكون قبله محدد آخر فاذن المحدد الاوّل هو المحيط المطلق ولما كان الشيخ غير محتاج الى هذا البيان لم يصرح به وانما قيّد وجود القسم الثانى في قوله فان كان للقسم الثانى وجود بقوله يتحدد بالاول موضع نبّه بها على ان وجوده لا يكون الا كذلك وكرر هذا المعنى بقوله فيتحدد به موضع الثانى لانه ثانى المقدمة التى اوّلها فان كان واما المراد بقوله وموضعه يحتمل ان يكون الموضع الذى هو المقولة لا الذى هو الناسبة بحسب الاشياء الخارجة عنه انما يتحدد بالاول ويحتمل ان يكون بمعنى التعيين لقبول الاشارة فان هذا المعنى لا يحصل للجسم الذى له موضع الا بحصوله في الموضع قال الفاضل الشارح التشكيك ان الحجة على كون المحدد هو المحيط الاوّل هى انه لا بد في تحديد جهتى القرب والبعد ونحول المحاط في التحديد يكون بالعرض على ما مر وعليه شكان اولهما ان هذا يستقيم لو كان الاول متقدما على الثانى حتى يقال اذا اجتمع للجهة علتان مستقلتان بالعلية واحديهما اقدم فانها يكون مستندة الى ما هو اقدم لكن الشيخ سيبيّن في النمط السادس ان الحاوى ليس بمتقدم من محويه والا لكان الملاء ممكنا لذاته فاذن لا يكون الحاوى اولى بالتحديد من المحوى وثانيهما ان المحيط الفلك الاعظم على تقدير تقدمه في الوجود لا يكون محدد الجهات العناصر لان النار مثلا اما ان يطلب مقعر فلك الاعظم او مقعر فلك القمر والاول باطل والا لكانت النار في حيزها ابدا بالقسر والثانى يقتضى ان

يكون فلك القمر هو المحدد للمقعرة الذى يطلبه النار قال ولاجل هذين التشكيكين تشكك الشيخ فى كلامه ولولا الشك الثانى لكان اسناد التحديد الى المحيط المطلق اولى لا لكونه اقدم بل لكونه اعظم واقوى ولاجل ذلك ذهب اليه الشيخ واما انا فلقوة هذا الشك لم احكم بتلك الاولوية واقول واما وجه تقدم المحيط على المحيط على المحاط فقد مر وسياتى له بيان آخر واما الشك الثانى فليس بوارد اما اولاً فلانه يقتضى ان يكون محدد جهة الهواء هو النار وهو محدد جهة الماء هو الهواء وهذا مما لم يقل به قائل واما ثانيا فلان العنصر لا يطلب ما هو الجهة بالطبع بل يطلب ما هو مكانه الطبيعى فى جهة من الجهات سواء كان مكانه مشتملا على حاق تلك الجهة كالارض او لم يكن كباقى العناصر ولذلك كانت الجهات بالطبع اثنتين والامكنة الطبيعية اكثر وليس يجب من كون فلك القمر علة لمقعره الذى هو مكان النار ان يكون علة لتحدد الفوق فانا على الاصل المذكور اذا فرضنا متحركا يتحرك على حيز النار ويصعد فى ذلك القمر نحكم جزما بانه ذاهب الى جهة الفوق ولا نقول انه ذاهب من جهة الفوق الى ما يقابله فاذن ليس فلك القمر هو المحدد لجهة الفوق واما قولهم الخفيف المطلق هو الذى يطلب جهة الفوق على الاطلاق فليس المراد به انه يطلب ان يكون فوق جميع الاجسام على الاطلاق بل فوق العناصر فقط والفاضل الشارح اورد المتن فى هذا الموضع هكذا فان كان للقسم الثانى وجود فيتحدد بالاول موضعه ويتحدد به موضع الثانى ووضعه ثم يتحدد بعد ذلك جهات الحركات المستقيمة وفسره بان المحدد ان كان غير الفلك الاعظم فيتحدد بالاعظم موضع المحاط الاول كفلك الثوابت ويتحدد به موضع ما تحته كفلك زحل ثم يتحدد بعد تحدد مواضع الافلاك على الترتيب جهات الحركات المستقيمة وذلك يقتضى ان يكون الثانى فى قول الشيخ موضع الثانى ثالثا فى المعنى قوله ويكون الاول انما يخلق به ان يكون متقدما فى رتبة الابداع اقول اى خليق بالمحدد الاول ان يكون فى ترتيب الابداع متقدما وهو بان يكون

الوسائط بينه وبين المبدأ الاول ذكره اقل مما بين سائر الاجسام وبينه وايضا بان يكون ما دونه محتاجا اليه فى تحدد مكانه ولا يلزم من ذلك احتياج ما دونه اليه فى تحقق ذاته فلا يلزم امكان الخلاء لذاته على ما سيذكر فى النمط السادس والفاضل الشارح ذكر اقسام التقدم وبين ان تقدم الفلك الاعظم ليس بالزمان قطعا ولا بالعلية لما سيأتى فان لم يكن محدد للجهات سائر الاجسام فلا يكون ايضا بالطبع ويبقى ان يكون متقدما اما بالشرف لانه اعظم او بالرتبة كما مر **قوله** ويكون متشابه لنسبة وضع ما يفرض له اجزاء فيكون مستديرا **اقول** المحدد والاول لا يجوز ان يكون مؤلفا من اجسام مختلفة او متشابهة لان اختصاص كل جسم منها بان يكون فى جهة من الاشياء الداخلة فيه دون جهة يقتضى امتناع تأخر الجهة عن اجزائه المتقدمة عليه ويلزم من ذلك تقدم الجهة على محددها فاذن هو بسيط ليس له اجزاء الا بالفرض ويجب ان يكون نسب تلك الاجزاء المفروضة بعض وجميعها الى المركز وهى التى يلحقها الوضع بسببها متشابهة لانها ان اختلفت فصار بعض الاجزاء اقرب الى المركز من بعض لزم من اختصاص القريب بجهة والبعيد بغير جهة البعيد وبعده اختلاف جهات اجزاء المحدد ويلزم من ذلك ايضا تقدم الجهة على محددها هذا خلف وتشابه اجزاء الشئ فى الوضع هو الاستدارة فاذن محدد الجهات مستدير الشكل **اشارة** الجسم البسيط هو الذى له طبيعة واحدة ليس فيه تركيب قوى وطبايع **اقول** يريد بيان حال البسايط من الاجسام ونحن قد ذكرنا فى عدة مواضع ان الطبيعة يطلق على معان وذكرنا بعض تلك المعانى بحسب الحاجة فمنها ان يقال انها مبدأ اول لحركة ما يكون فيه وسكونه بالذات لا بالعرض والمراد بالمبدأ المبدأ الفاعلى وحده وبالحركة انواعها الاربعة اعنى الاينية والوضعية والكمية والكيفية وبالسكون ما يقابلها جميعا وهى بانفرادها لا تكون مبدأ للحركة والسكون معا بل مع انضياف شرطين هما عدم الحالة

الملائمة وجودها ويراد بما يكون فيه ما يتحرك وليسكن بها هو الجسم ويحترز به عن المبادى الصناعية والقسرية فانها لا يكون مبادى لحركة ما يكون فيه وبالاول عن النفوس الارضية فانها يكون مبادى لحركات ما هي فيه كالانماء مثلا الا انها يكون مبادى باستخدام الطبايع والكيفيات وتوسط الميل بين الطبيعة والجسم عند التحريك لا يخرجها عن كونها مبدأ اول لانه بمنزلة آلة لها ويراد بقولهم بالذات احد معنيين احدهما بالقياس الى المحرك وهو انها تحرك لا عن تسخير قاسر اياها بل بذاتها على وجه يوجب الحركة ان لم يكن مانع وثانيهما بالقياس الى المتحرك وهو انها تحرك الجسم المتحرك بذاته لا عن سبب خارج ويراد بقولهم لا بالعرض ايضا احد معنيين احدهما بالقياس الى المحرك وهو ان الحركة الصادرة عنها لا تصدر بالعرض كحركة الساكن فى السفينة والثانى بالقياس الى المتحرك وهو انها تحرك الشئ الذى ليس متحركا بالعرض كصنم من نحاس فانه يتحرك من حيث هو صنم بالعرض والطبيعة بهذا المعنى تقارب الطبع الذى يعم الاجسام حتى الفلك وربما يزاد فى هذا التعريف قولهم على نهج واحد من غير ارادة وح يختص بالمعنى المذكور بما يقابل النفس وذلك لان المتحرك يتحرك اما على نهج واحد او لا على نهج واحد وكلاهما بارادة او من غير ارادة فمبدأ الحركة على نهج واحد من غير ارادة هو الطبيعة وبارادة هو القوة الفلكية ومبدأها لا على نهج واحد ومن غير ارادة هو القوة النباتية وما بارادة هو القوة الحيوانية والقوى الثلث تسمى نفوسا فهذا معنى الطبيعة واما القوة فقد ذكرناها مبدأ التغير من شئ فى غيره من حيث هو غيره وفائدة هذا القيد ان الشئ الواحد من حيث هو واحد يمتنع ان يكون فاعلا وقابلا مثل الطبيب اذا علج نفسه فلا يقبل العلاج من حيث هو طبيب بل من حيث هو مريض والحيثيتان يقتضيان المغايرة فى الشئ الجسم البسيط هو الذى طبيعته واحدة تعريف للبسيط ويعنى بالطبيعة ما يعم الاجسام اى هو الشئ الذى يكون المبدأ المذكور فيه واحدا الا ان الافعال الصادرة عنه واحدة وذلك

لانّ الطبيعة الواحدة قد تتكثر افعالها باعتبارات مختلفة كما ذكره
في هذا الفصل وزاده وضوحًا بقوله ليس فيه تركيب قوى و طبايع
اولا يكون مجتمعًا من اشياء مختلفة لكل واحد منها طبيعة و قوة اخرى
يتركب من جملتها شئ واحد فان مثل هذا يقابل البسيط بل يكون طبيعة
الاجزاء والكل جميعًا شيئًا واحدًا **قوله** والطبيعة الواحدة يقتضي من الاشكال
والامكنة و سائر ما لا بد للجسم ان يلزمه واحدًا غير مختلف **اقول** ههنا اعراض لا يمكن
ان ينفك الجسم في وجوده عنها كالاين والوضع والتشكل والكيف
والكم و غير ذلك و طبيعة الجسم لا محالة يقتضي من كل نوع شيئًا ما على ما
سيأتي في الفصل الثاني لهذا الفصل والطبيعة الواحدة تقتضي من كل
جنس منها شيئًا واحدًا على نحو واحد و لا تختلف اقتضاؤها بالاوقات والاحوال
الا اذا منعها مانع عن ذلك **قوله** فالجسم البسيط لا يقتضي الا شيئًا واحدًا غير مختلف
**اقول** هذه نتيجة لقوليه الجسم البسيط له طبيعة واحدة والطبيعة الواحدة
تقتضي شيئًا غير مختلف والفاضل الشارح قال هذا الحكم ليس نتيجة
لهما لاحتمال ان يكون للبسيط قوة حيوانية يصدر عنه بها اشياء مختلفة لكن
لما كان الحق ان البسيط العنصري ليس ذا قوة حيوانية و لا يصدر عن الفلكي
اشياء مختلفة صح هذا الحكم و اقول وضع المقدمتين المذكورتين ينافي هذا
الاحتمال لان قولنا القوة الحيوانية تصدر عنها اشياء مختلفة ان القوة الحيوانية
ليست بطبيعة واحدة وهذه النتيجة مع صغرى القياس المذكور
وهو قولنا الجسم البسيط له طبيعة واحدة حيوانية **اشارة** انك لتعلم
ان الجسم اذا خلي و طباعه و لم يعرض له من خارج تاثير غريب لم يكن له
بد من موضع معين و شكل معين فاذن في طباعه مبدا استيجاب
ذلك **اقول** يريد بيان ان الجسم لا يخلو عن موضع و شكل طبيعيين
وان فيه طبيعة تقتضي ذلك وانما خص البيان بهما لان احدهما وهو الموضع
مختلف للاجسام والثاني وهو الشكل متشابهة و سائر الاعراض المذكورة
يمكن ان يثبت بمثل هذا البيان لانها لا تخلو اما عن التشابه او عن الاختلاف

فقال لانّ الجسم وارد به البسيط والمركب جميعًا ولم يقل كل جسم لانّ محدد الجهات لا موضع له وقال اذا خلى وطباعه ولم يقل وطبيعته لانّ الطبيعة على وجه لا يتناول الفلكيات والطباع تتناولها واشترط ان لا يعرض له من خارج تأثير غريب لانّ تأثير الغريب ربما يقتضى للجسم موضعًا او شكلا قسريًا كتأثير الحرارة والاناء المكعب فى الماء فانّ احدهما يصعده والثانى يكعبه وقال لم يكن له بدّ من موضع معيّن وشكل معين لانّ المطلق منهما يقتضيه الامر المشترك بين الجميع واما المعيّن فانما يقتضيه الطبيعة الخاصة المطلوب اثباتها وفى بعض النسخ لم يكن له بدّ من وضع معين وعلى تقدير يكون الوضع ههنا هو الهيئة العارضة للجسم بسبب نسب بعض اجزائه الى البعض لا الذى هو المقولة لانّه تعرض بسبب نسب بعض اجزاء الجسم الى غير الجسم كما حمله الفاضل الشارح على ذلك لانه مما يقتضيه تأثير غريب من خارج وعلى هذا الوجه يكون الحكم كليًّا لانّ محدد الجهات ايضا له وضع الّا انّ ذكر الشكل يغنى عن ذكر الوضع بحسب ترتيب الاجزاء فانه هيئة تعرض للجسم بعد الوضع بذلك المعنى واما الوضع بالمعنى الثالث وهو ان كون الجسم بحيث يقبل الاشارة الحسية فهو امر يقتضيه الجسمية الحالة فى الهيولى على ما تقدم وليس مما يتعلق بالطبايع المختلفة فاذن لا وجه لحمل الوضع ههنا على ذلك المعنى ثم قال فاذن فى طباع الجسم مبدأ استيجاب ذلك وبذلك لانّ وجود العارض للشئ يدل على وجود سبب يقتضى ذلك العروض والسبب يكون امّا خارجًا او غير خارج وفى هذا الموضع لا يمكن ان يكون خارجًا عنه لانا فرضنا خلوّ الجسم عما يؤثر فيه خارجًا عنه وبقى الجسم وحده غير منفك من هذا العارض فاذن السبب غير خارج وهو يكون امّا امرًا مشتركًا فيه بين الاجسام كالصورة الجسمية او امورًا مختلفة تختص كل واحد منها ببعض الاجسام والاول يقتضى ان يشترك الجميع فى اقتضاء الموضع المعين وليس كذلك فاذن هى امور مختلفة غير خارجة عن الجسم وهى طبايع الاجسام فاذن فى طباع الجسم شئ هو مبداء

استيجاب ذلك الموضع المعين والشكل المعين وانما قال مبدأ استيجاب ذلك ولم يقل مبدأ ذلك او مبدأ وجوب ذلك لان الحصول في الوضع المعين والتشكل بالشكل المعين مما يزيلها القسر كما ذكر لكن الجسم يكون بحيث يعود الى ما يقتضيه طباعه منهما عند زوال القسر ولو كان الطباع مبدأهما او لوجوبهما لم يزل عند زوالهما لكنه لما كان مبدأ للاستيجاب كان في جميع الاحوال مستوجبا لهما قال وللبسيط مكان واحد يقتضيه طبعه وللمركب ما يقتضيه الغالب فيه اما مطلقا واما بحسب مكانه او ما اتفق وجوده فيه اذا تساوت الجاذبات عنه فكل جسم له مكان واحد اقول لما فرغ من بيان ان كل جسم يقتضي موضعا وشكلا بحسب الطبيعة على الاجمال شرع في التفصيل وبدأ بالموضع فاعلم ان الجسم اما بسيط او مركب والبسيط لا يمكن ان يقتضي الا مكانا واحدا لما مر ولما لم يكن للبسيط جزء الا بعد وجود الكل لم يكن لمكانه جزء الا كذلك والسبب الذي يقتضي تجزية المتمكن يقتضي تجزية المكان فكان الجزء هو جزء مكان الكل لما فلا مكان يختص به في اصل الابداع لان التركيب امر يعرض بعد الابداع والايجاد مكان على سبيل الابداع قبل التركيب يطلبه المركب اذا حصل يقتضي وجوده الا حالة الابداع وهو محال وايضا لو طلب البسيط بعد طريان التركيب عليه ذلك المكان المعز وض لوجب خلو مكانه الاول وهو محال وايضا لما كان التركيب لا يقتضي زيادة في وجود الاجسام فلا احتياج بسببه الى مكان زائد على ما كان للبسيط فاذن امكنة المركبات هي امكنة البسائط بعينها ولذلك لم يتعرض الشيخ لذكر اصل امكنتها وذكر وجه تعينها وتقريره ان المركب اما ان يكون احد اجزائه غالبا على الباقية بالاطلاق او لا يكون والثاني لا يخلو اما ان يكون الاجزاء التي امكنتها في جهة واحدة كالارض والماء مثلا غالبة على الباقية وحينئذ يكون تلك الاجزاء معا غالبة بحسب طلب جهة المكان او لا يكون فالمركبات بحسب هذه القسمة ثلثة اقسام ومكان القسم الاول ما يقتضيه الغالب في المركب مطلقا ومكان القسم الثاني ما يقتضيه الغالب فيه بحسب مكانه

اذ لا غالب فيه مطلقا لكن فيه غالب بالاعتبار المذكور ومكان القسم الثالث وهو الذى لا يغلب فيه جزء لا على الاطلاق ولا مع الغير بالاعتبار المذكور فهو ما اتفق وجوده فيه ويكون ذلك عند تساوى الجاذبات منه عن المكان الذى اتفق وجوده فيه فان ذلك يقتضى بقاءه ثمه كالحديد الذى تجذبها قطع متساوية من المقناطيس عن جوانبها فى بعض الشيء اذا تساوت المحاذيات عنه وبيانه ان الجزئين المتساويين من الارض والنار مثلا ان تركبا على وجه يكون كل جزء منهما يلى مكانه فانهما يتفرقان ويقصد كل جزء مكانه ان لم يكن مانع عن ذلك واما ان تركبا على وجه يكون كل جزء منهما يلى مكان صاحبه فانهما يتحاذيان ويقفان بالضرورة هنالك فالوقوف فى مكان التركيب انما يكون اذا تساوت المحاذيات عن المركب والرواية الاولى اصح لان على تقدير الاخيرة كان يجب ان يقول منه لا عنه فحصل من جميع ذلك انقسام الجسم الى بعة اقسام واحد بسيطة وثلثة مركبة وتعيين مكان كل واحد منها بحسب الطبع او التركيب فظهر ان كل جسم من شانه ان يكون فى مكان فله مكان واحد وانما حذف القيد المذكور لدلالة الكلام عليه **قال** ويجب ان يكون الشكل الذى تقتضيه طبيعة البسيط مستديرا والا لاختلفت هيأته فى مادة واحدة عن قوة واحدة **اقول** لما فرغ من بيان تفصيل المكان شرع فى الشكل واقتصر على البسيط الذى يجب ان يكون شكله مستديرا لكون المقتضى لذلك وهو الطبيعة واحدا وكون القابل واحدا او امتنع ان يكون تأثيرا لفا عل الواحد فى القابل الواحد مختلفا ولم يذكر اشكال المركبات لانها يختلف اختلاف انواع النبات والحيوان والكلام فى ذلك يستدعى بسطا فهو بمباحث التركيب اليق فان قيل ان كانت الاماكن المختلفة للبسائط دالة على اختلاف طبائعها فليكن الاشكال المتشابهة دالة على اشتراكها فى طبيعة واحدة قلنا علل المعلولات المختلفة يجب ان تكون مختلفة اما علل المتشابهة

لا يجب ان تكون متشابهة لانّ العلل المختلفة قد يكون متشابهة
المعلولات فان قيل يلزم على ذلك انّ الاشكال كما يمكن استنادها
الى الطبايع المختلفة يمكن ايضا استنادها الى الجسمية المشتركة فبيّنا
قلنا انها من حيث هى مطلقة كذلك من حيث هى معينة متأخرة عن المقادير
التى تختلف باختلاف الطبايع ولان الجميع كانت مستندة الى الطبايع والقائل
ان يقول فما بال اجزاء الارض ليست مستديرة مع انها بسيطة والقول بانّ
استدارتها زايلة بالقسر وبيوستها مانعة عن العود اليها يقتضى ان يكون
طبيعة واحدة مقتضية لشئ ولما يمنع من حصول ذلك الشئ والجواب انّ
ذلك انما وقع بالعرض فانّ الطبيعة اقتضت بالذات شكلا واقتضت كيفية
حافظة للشكل فاقتضاؤها تلك الكيفية لا يخالف اقتضاؤها الشكل بل هو
متأكد له لو جامعت طبيعتها لكن القاسر لما ازال الشكل ولم يزل الكيفية
صارت الكيفية حافظة للشكل القسرى فهى مانعة عن العود الى الشكل
الطبيعى بالعرض وانما عرض ذلك لزوالها من الحالة الطبيعية من وجه
وبقاؤها عليها من وجه واعترض الفاضل بانّ الفلك عندكم لا يقتضى
وضعا معينا مع استحالة خلوه عن الوضع المطلق فلم لا يجوز ان يكون
الاجسام فلا يقتضى مواضع واشكالا معينة مع استحالة خلوها عنها
والجواب انّ الفلك مع قطع النظر عن غيره لا يوجب الوضع الذى هو هيئة
بسبب نسب الاجزاء الى الغير اصلا لا مطلقا ولا معينا فلذلك حكمنا بانه
لا يقتضى وضعا معينا والجسم مع قطع النظر عن غيره يقتضى مكانا وشكلا
متعينين فلذلك حكمنا بذلك واعترض ايضا بان متمّمات الافلاك والقسى
التى تتكون فيها التداوير والكواكب من الافلاك مع بساطتها مخالفة
بحسب الشكل لما تقتضيه الاستدارة وانه لا يجوز ان حصول ذلك بالقسر
وبانّ القوة المصوّرة ان كانت بسيطة فعلها اما بسيط واما مركب والاول
يقتضى ان يكون شكل الحيوان كرة والثانى يقتضى ان يكون مجموع كرات
بعدد البسايط الذى فى محلّ المركب وان كانت مركبة من قوى فان

كانت تلك القوى فى محل واحد وكان البعض يمنع البعض عن اقتضاء الاستدارة
لم لا يجوز ان يكون مع طبايع بسايط الاجسام ما يمنعها من ذلك وان كانت
فى محال مختلفة كان الحيوان ايضا مجموع الكرات والجواب عن
الاول ان اتصال الصور الكمالية ببعض البسائط فى فطرتها الاولى لاسباب
تعود الى العلل الفاعلية غير ممتنع كما ان اتصالها ببعض المركبات لاسباب
تعود الى العلل القابلية فى الفطرة الثانية غير ممتنع فان الكائن نباتا
او حيوانا فى هذه الفطرة انما يتصل به صورة كمالية نباتية كانت او حيوانية
مع بقاء صور اجزائه العنصرية بحسب مزاجه كذلك لا يبعد ان يتصل فى
الفطرة الاولى ببعض الافلاك المستديرة صورة كمالية تفرز من ذلك
الفلك كرة يختص بها هى فلك خارج المركز او تدويرا وكوكب مع بقاء الصورة
الاولى المتصلة بجميع اجزاء الفلك الاول فيها ويكون ذلك بحسب امر فى
العلة المقتضية لوجود ذلك الفلك ويلزم من ذلك ان يبقى من الفلك
الاول متمم او نقرة متصورة الاولى فقط على ما يشهد به علم الهيئة وعن
الثانى ان القوى المصورة على تقدير بساطتها وتركيب محلها وعلى تقدير
تركبها وتعلق اجزائها باجزاء المحل لا يقتضى كون الحيوان مجموع كرات
لان حكم الشئ حال الانفراد لا يكون حكمه حال التركيب مع الغير ونحن ما ادعينا
الا ان القوة الواحدة فى المحل المتشابه تفعل فعلا متشابها ولا يلزم من ذلك
انها يفعل فى اجزاء المحل المختلف فعلها فى المحل المتشابه لان المحل المنفعل
منها ليست هى الاجزاء افرادا بل المركب الذى هو المحل وكذلك لم يلزم
ان القوة المركبة تفعل فعل بسائطها لان المجموع فاعل واحد كثير الاثار
بحسب البسايط التى هى كالآلات لها ليس عدة فاعلين متشابهى الافعال

تنبيه للجسم له فى حال تحركه ميل يتحرك به ويحس به الممانع ولن يتمكن

من المنع الا فيما يضعف ذلك منه وفى بعض الشئ وان تمكن من المنع
الا فيما يضعف ذلك منه اقول يريد اثبات الميل وبيان احواله والميل
هو الذى يسميه المتكلمون اعتمادا او محرك الجسم انما يحركه بتوسطه

وسبب احتياجه الى ذلك ان الحركة لا تخلو من حد ما من السرعة والبطوء لان كل حركة انما يقع فى شئ ما يتحرك المتحرك فيه مسافة كان او غيرها وفى زمان ما وقد يمكن ان يتوهم قطع تلك المسافة بزمان اقل من ذلك الزمان فتكون للحركة اسرع من الاولى او باكثر منه فتكون ابطأ منها فاذن الحركة لا تنفك عن حد ما من السرعة والبطوء والمراد من السرعة والبطوء هو شئ واحد بالذات وهو كيفية قابلة للشدة والضعف وانما تختلفان بالاضافة العارضة العارضة لها فما هو سرعة بالقياس الى شئ هو بعينه بالقياس الى الآخر ولما كانت الحركة ممتنعة الانفكاك عن هذه الكيفية وكانت الطبيعة التى هى مبدأ الحركة شيئا لا يقبل الشدة والضعف كانت نسبة جميع الحركات المختلفة بالشدة والضعف اليها طبيعة واحدة فكان صدور حركة معينة منها دون ما عداها ممتنعا لعدم الاولوية فاقتضت اولا امرا يشتد ويضعف بحسب اختلاف الجسم ذى الطبيعة فى الكم اعنى الكبر والصغر او الكيف اعنى التكاثف والتخلخل او الوضع اعنى اندماج الاجزاء وانتفاشها او غير ذلك وبحسب ما يخرج عنه كحال ما فيه الحركة من رقة القوام وغلظه وذلك الامر هو الميل ثم اقتضت بحسبه الحركة وهذا الامر محسوس فى الحركة لا يحس المانع ويوجد مع عدم الحركة كما يجده الانسان من الزق المنفوخ فيه اذا حبسه بيده تحت الماء وكما يجده من الحجر اذا سكنه فى الهواء والشيخ اشار الى وجوده بقوله الجسم له فى تحركه ميل ولم يورد حجة على وجوده لكونه محسوسا بل اشار الى كونه محسوسا بقوله ويحس به المانع واشار الى كونه قابلا للشدة والضعف بقوله ولن يتمكن من المنع الا فيما يضعف ذلك فيه اى يضعف بالقياس الى قوة المانع واما بالرسالة الاخرى فيكون قوله وان تمكن من المنع اشارة الى امكان وجوده واحساسه عند عدم الحركة وذلك مما يدل على مغائرته للحركة وقوله الا فيما يضعف ذلك فيه اشارة الى انه قابل للشدة والضعف **قوله** وقد يكون من طباعه

---

وقد يحدث فيه من تأثير غيره فيبطل المنبعث عن طباعه الى ان يزول فيعود

---

انبعاثه ابطال الحرارة العرضية للتى يستحيل اليه الماء البرودة المنبعثة

عن طباعه الى ان تزول **اقول** لما كان الميل هو السبب القريب للحركة نوجه
ما كان منقسماً الى اقسامها فمنه ما يحدث من طباع المتحرك وينقسم الى
الى ما يحدثه الطبيعة كميل الحجر عند هبوطه والى ما يحدثه النفس كميل النبات
عند تبرزه من الارض وميل الحيوان عند اطاعة الارادي الى جهة ومنه
ما يحدث من تأثير قاسر خارج من الجسم فيه كميل السهم عند انفصاله عن
القوس وانما يختلف الاجسام في قبوله والامتناع عن ذلك بحسب الامور
الذاتية وغيرها فالاختلاف الذاتي هو الذي يكون بحسب قوة الميل
الطباعي وضعفها وهو ان يكون الاقوى بحسب الطبع كالحجر العظيم اكثر
امتناعاً من قبول القسري والاضعف اقل امتناعاً وما عدا هذا الاختلاف
يكون بالاسباب الخارجية كذلك ككون الاضعف اكثر امتناعاً اما لعدم
تمكن القاسر منه كالرملة الصغيرة او لعدم تمكنه من رفع الموانع كالتبنة
او لتخلخله الذي لاجله يتطرق اليه الموانع لسهولة كالريشة او لغير ذلك
ولما كان الميل هو السبب القريب للحركة وكان من الممتنع ان يتحرك
الجسم بحركتين مختلفتين معاً بالذات لان الحركة الواحدة يقتضي توجهاً
الى مقصد ما ويلزمه عدم التوجه الى غير ذلك المقصد والحركتان المختلفتان
معاً يلزمهما التوجه وعدمه الى كل واحد من المقصدين معاً ويمتنع ان يقتضي
الشيء شيئاً وعدمه معه فكان من الممتنع ان يوجد ميلان مختلفان في جسم
واحد بالفعل بل كما يجوز ان يجتمع في جسم حركتان احديهما بالذات والاخرى
بالعرض كحركة الشخص في سفينة بنفسه بالذات وبحركة السفينة بالعرض
كذلك يجوز ان يوجد ميلان كحجر يحمله انسان يمشي فانه يحس بثقله وهو ميله
بالذات وينخرق منه الهواء وهو ميله بالعرض الذي هو للانسان بالذات فاذا طرأ
على جسم ذي ميل طبيعي بالفعل ميل قسري يقاوم السببان اعني القاسر والطبيعة
فان غلب القاسر وصارت الطبيعة مقهورة حدث ميل قسري وبطل
الطبيعي ثم تأخذ الموانع الخارجية والطبيعة معاً في افنائه قليلاً قليلاً
ويقوى الطبيعة بحسب ذلك ويأخذ الميل القسري في الانتقاص

ثم

وقوة الطبيعة فی الازدياد الی ان يقاوم الطبيعة الباقی من الميل القسری فيبقی الجسم عديم الميل ثم يحدث الطبيعة ميلها مشوبا بآثار الضعف الباقية فيها ويشتد الميل بزوال الضعف فيكون الامر بين قوة الطبيعة والميل القسری قريبا من الامتزاج الحادث بين الكيفيات المتضادة واذا تقرر ذلك فنقول قول الشيخ وقد يكون من طباعه اشارة الی الميلين الطبيعی والنفسانی وقوله وقد يحدث فيه من تأثير غيره اشارة الی القسری وقوله فيبطل المنبعث عن طباعه الی ان يزول فيعود انبعاثه اشارة الی امتناع اجتماع الميلين وابطال القسری للطبيعی وعوده عند زوال القسری كما يشاهد فی الحجر المرمی حالتی صعوده وهبوطه وتمثل فی ذلك بالماء وهو قوله ابطال الحرارة العرضية التی يستحيل اليها الماء ليتصور كيفية التقاوم المذكور فانه كما يجتمع فی الماء حرارة وبرودة بل يكون ابدا متكيفا بكيفية متوسطة بين غايتی الحرارة الغريبة والبرودة الذاتية تارة اميل الی هذه ويسمی حرارة وتارة اميل الی تلك وتسمی برودة وتارة متوسطة بينهما ولا تسمی باسمهما وذلك بحسب تفاعل الحرارة العارضة والطبيعة المبردة كذلك ههنا لا يجتمع فی الجسم ميلان بل يكون ابدا اذا حال بين الميل القسری الشديد والطبيعی المستديد تارة تسمی بالميل المنسوب الی القسر وتارة بالمنسوب الی الطبع وتارة بعدمهما معا وذلك بحسب تفاعل الميل القسری والطبيعية وكما كان فعل الطبيعة المائية عند وجود العرض الذی يقتضيه وهو البرودة حفظه وعند وجود ما يضاده كالحرارة افناؤه وعند الخلو منهما ايجاد البرودة كذلك فعل الطبيعة فی الجسم ما دام مفارقا الحيزه عند وجود الميل المنبعث عنها حفظه وعند وجود ميل غريب يخالفه افناؤه وعند خلو الجسم عن الميل ايجاد الميل الطبيعی فهذا ما ينبغی ان يتحقق ليندفع الاشكالات التی تورد فی هذا الموضع كما يقال لولا اجتماع الميلين لكان الحجران المتساويان اللذان رميهما قوی وضعيف متساويين فی الصعود ولكان وقوف حبل يتجاذب طرفاه بقوتين متساويين ممتنعا **قوله** وانما يكون الميل الطبيعی لا محالة نحو جهة يتوخاها الطبع **اقول** لما

كانت الجهات بالطبع اما فوق واما تحت ذ الميل الطبيعي اما يتوخى الفوق
وهو الخفة واما يتوخى السفل وهو الثقل وهما بسيطان ومايقتضيه النفوس
النباتية والحيوانية يكون لحركاتها وجهات حركاتها **قوله** فاذا كان الجسم الطبيعي
في حيزه الطبيعي لم يكن له وهو فيه ميل لانه انما يميل بطبعه اليه لا عنه
**اقول** لما كان الميل الطبيعي الى جهة انما يوجد عند الخروج عن
المكان الطبيعي وهو حال غير طبيعي كالحركة وجب انعدامه عند العود اليه
وهو حال السكون بالطبع فان الواصل الى المكان الطبيعي يجب ان يبطل ميله
اليه ولم يكن له ميل عنه فاذن هو عديم الميل واعترض الفاضل الشارح
على ذلك بان الحجر اذا وضع اليد تحته وهو على الارض فقد يحس ميله واجاب
عنه بانه انما يكون في مكانه الطبيعي حتى يكون في مركز العالم والحق في ذلك
ان المكان الطبيعي للارض ليس هو مركز العالم الذي هو نقطة ما والا فلا
شيء من الارض في المكان الطبيعي بل كونها في مكانها الطبيعي هو كونها بحيث
ينطبق مركزها على مركز العالم والحجر المنفصل عنها بالفعل ما دام منفصلا
فهو ليس في مكانه الطبيعي لان مكانه ليس جزءا من ذلك المكان واذا صار متصلا
بها بالفعل انعدم ميله وصار مكانه جزءا من مكانها **قال** وكلما كان
الميل الطبيعي اقوى كان امنع لجسمه عن قبول الميل القسري وكانت الحركة
بالميل القسري افتر وابطأ **اقول** لما ذكر الميلين لعني القسري وغيره وبين
امتناع اجتماعهما وبين حال الطبيعي منهما اراد ان يبين حالهما عند تعارض
السببين واشار الى الاختلاف الذاتي المذكور لبناء ما يجيء من الكلام
عليه واشار بقوله وكانت الحركة بالميل القسري افتر وابطأ الى الحال
الحادثة عند تقاوم السببين كما قررناه **اشارة** الجسم الذي لا ميل
فيه لا بالقوة ولا بالفعل لا يقبل ميلا قسريا يتحرك به وبالجملة لا يتحرك
قسرا والا فليتحرك قسرا في زمان ما مسافة ما وليتحرك مثلا في تلك المسافة
آخر فيه ميل ما وممانعة ما فبين انه يتحركها في زمان اطول وليكن ميل اضعف
من ذلك الميل يقتضي في مثل ذلك الزمان عن ذلك المحرك مسافة نسبتها الى

المسافة الا الى نسبة زمانى ذى الميل الاول وعديم الميل فيكون فى مثل زمان
عديم الميل يتحرك بالقسر مثل مسافته فيكون حركتا مقسورين ذى ممانع
فيه وغير ذى ممانع فيه متساوية الاحوال فى السرعة والبطوء هذا محال **اقول**
يريد بيان ان الجسم القابل للحركة القسرية لا يخلو عن مبدأ ميل ما بالطبع وقبل
الخوض فيه نقول قد ذكرنا ان الحركة لابد لها من ثلثة اشياء مسافة وزمان
وحد معين من السرعة والبطوء فنقول ههنا اذا اتفق كل واحد من هذه
الثلثة واختلف الباقيان فقد يعرض بين المختلفين تناسب ما وبيانه
بالتفصيل ان المتحرك بالحد الواحد من السرعة والبطوء يقطع مسافة طويلة فى
زمان طويل وقصيرة فى زمان قصير فيكون نسبة المسافة الى المسافة كنسبة
الزمان الى الزمان على التساوى والمتحرك فى المسافة الواحدة يقطعها بحد
اسرع فى زمان اقصر وبحد ابطأ فى زمان اطول فيكون نسبة السرعة الى البطوء
كنسبة الزمان القصير الى الزمان الطويل والمتحرك فى الزمان الواحد يقطع
بحد اسرع مسافة اطول وبحد ابطأ مسافة اقصر فيكون نسبة السرعة
الى البطوء كنسبة المسافة الطويلة الى القصيرة وتبين من ذلك ان الطول
فى المسافة والقصر فى الزمان بازاء السرعة ومقابلهما بازاء البطوء واعلم
انه لا يمكن ان يقال ان الحركة بنفسها تستدعى شيئا من الزمان وبسبب السرعة
والبطوء تستدعى شيئا آخر لانا بينا ان الحركة تمتنع ان توجد الا على حد ما
منهما فهى مفردة غير موجودة وما لا وجود له لا يستدعى شيئا اصلا والحركة تنقسم
الى نفسانية وغير نفسانية والنفسانية تحدد النفس حالها من السرعة والبطوء
المتخيلين لها بحسب الملائمة وينبعث عنها الميل بحسبها ومن الميل يتحصل
الحركة السريعة والبطيئة واما غير النفسانية فالتى مبدأها طبيعة
او قسر فيحتاج الى ما يحدد حالها لذلك اذ لا شعور لها بالملائمة وغيرها فهى بحسب
ذاتها تكاد تحصل فى غير زمان لو امكن واذا لم يكن ذلك فاحتاجت الى ما
يحدد ميلا تقتضيها وما لا يتحدد بها ولا يتصور ذلك الا عند تعاوق بين
المحرك وغيره فيما يصدر عنهما وذلك لان الطبيعة لا يتصور فيها من حيث

ذا انها تفاوت والقاسر اذا فرض على اتم ما يمكن ان يكون لا يقع ايضاً بسببه
تفاوت والميل فى ذاته مختلف فالتفاوت الذى بسببه يتعين الميل
وما يتبعه اعنى الحد المذكور من السرعة والبطؤ يكون لشئ آخر امّا خارج
من المتحرك او غير خارج وهو الذى يسمّونه المعاوق امّا الذى من خارج ذاته
فهو كاختلاف قوام ما يتحرك فيه كالهواء والماء بالرقة والغلظ وامّا الذى
ليس من خارج فهو لا يمكن ان يعاوق الحركة الطبيعيّة لانّ ذات
الشئ لا يمكن ان يقتضى شيئاً ويقتضى ما يعاوقه عن اقتضائه ذلك
بل هو الذى يعاوق القسريّة وهو الطبيعة او النفس اللتان هما مبدأ الميل
الطباعى فاذن يلزم من ارتفاع هذين المعاوقين اعنى الخارجى والداخلى
ارتفاع السرعة والبطؤ من الحركة ويلزم منه انتفاء الحركة ولاجل
ذلك استدلت الحكماء باحوال هاتين الحركتين تارة على امتناع عدم معاوق خارجى
فبيّنوا امتناع وجود الخلاء وتارة على وجوب وجود معاوق داخلى فاثبتوا مبدأ ميل
طبيعى فى الاجسام التى يجوز ان تتحرك قسراً وهو مسئلتنا هذه ووجه الاستدلال فى
المسئلتين ان اختلاف المعاوقة لما كانت مقتضية لاختلاف السرعة والبطؤ كانت المعاوقة
القليلة بازاء السرعة والكثيرة بازاء البطؤ وكانت نسبة المعاوقة الى المعاوقة
فى القلة والكثرة كنسبة المسافة الى المسافة فيهما على التكافؤ اعنى القلة
فى احديهما بازاء الكثرة فى الاخرى وكنسبة الزمان الى الزمان على التساوى
اعنى القلة بازاء القلة والكثرة بازاء الكثرة واذا ثبت ذلك فلنفرض متحركاً
عديم المعاوقة يقطع مسافة ما فى زمان ما وآخر مع معاوقة ما يقطعها
ويكون لا محالة فى زمان اكثر وثالثاً مع معاوقة اقل من الاولى على نسبة الزمانين
فهو لا محالة يقطعها فى زمان مساو لزمان عديم المعاوقة ويلزم من ذلك
الخلف لتساوى وجود المعاوقة وعدمها الا ان يجعل حركة عديم المعاوقة
لا فى زمان بل آن لا ينقسم وهو ايضاً محال لما مرّ فهذا تقرير مقاصدهم فى هذا
الباب واعترض على ذلك طائفة من المتأخرين كالشيخ ابى البركات البغدادى وغيره
بما ذكره الفاضل الشارح وهو انّ الحركة بنفسها تستدعى زماناً او بسبب المعاوقة

فالنسبتهما واحدة المعاوقة ويختص باحدهما فائدتهما فاذن زمان نفس الحركة
غير مختلف فى جميع الاحوال انما يختلف زمان المعاوقة بحسب قلتها
وكثرتها فيختلف زمان الحركة بعد انضياف ما يجب من ذلك
اليه ولا يلزم على ذلك الخلف ولا المحال المذكوران واقول الحركة بنفسها لا يمكن
ان يستدعى زمانا لانها لو وجدت لامع حدمن السرعة والبطوء فى زمان
كانت بحيث اذا فرض وقوع اخرى فى نصف ذلك الزمان او فى ضعفه
كانت لا محالة ابطأ او اسرع من المفروضة فكانت مع حد من سرعة والبطوء
حين فرضناها لامع حد منهما هف ولنرجع الى المتن فالدعوى المذكورة
فى الكتاب ان الجسم الذى لا مبدأ ميل فيه بالطبع لا يمكن ان يتحرك بالقسر و
البرهان انه ان امكن فليتحرك مع عدم مبدأ الميل الذى هو المعاوق الداخلى
مسافة ما فى زمان وليتحرك مثلا فى تلك المسافة جسم آخر فيه مبدأ ميل
ومعاوقة ما فظاهر انه يتحركها فى زمان اطول وليكن جسم ثالث فيه مبدأ
ميل من معاوقة اقل على نسبة يقتضى ان يقطع فى ذلك الزمان عن ذلك المحرك
مسافة اطول من المسافة الاولى على نسبة زمان ذى الميل الاول وعديم الميل
لان مع وحدة الزمان يكون نسبة المسافة القصيرة الى الطويلة كنسبة
الميل القوى الى الضعيفة فيكون فى مثل زمان عديم الميل يتحرك مثل مسافته
لان مع وحدة المتحرك يكون نسبة الزمان الى الزمان كنسبة المسافة الى المسافة
فلزم الخلف واما المحال لسبب الزمان فنذكره من بعد واعترض بعد ذلك
الفاضل الشارح بان نسبة اثر المؤثر الضعيف الى اثر القوى ربما لا يكون
كنسبتهما قال فان قيل قوى الجسم ينقسم بانقسامه قلنا لعل القوة المؤثرة
انما يحصل عند اجتماع الاجزاء ولا يتوزع عليها بل ينعدم عند التجزية وايضا فان دل
ذلك على احتياج الحركة القسرية الى معاوق فقد دل ايضا على احتياج الطبيعية
اليه واعاد ما ذكروه بعينه ثم قال ويلزم منه ان يكون فى الاجسام الطبيعية
مبدأ الميلين المتخالفين يعوق كل واحد منهما الآخر ثم قال فلئن قلتم
معاوقة القوام كافية هناك قلنا فليكن ايضا كافية فى القسرية ثم قال

من ذلك بعينه ان يكون فى الغلاف ايضا معاوق لانه مستمر فى الجميع والزم
منه محالات والجواب عن الاول ان من القوى الجسمانية ما يحل فى موادها
وينقسم بانقسامها فيتساوى الجزء والكل فيها وهى كالصور والطبايع ومنها
ما يحل فى جملة منها ولا ينقسم بانقسام الجملة كالقوة الحيوانية فان الجزء من
الحيوان لا يكون حيوانا وما نحن فيه من الصنف الاول والاعتراض بالممنوع
عن التأثير بسبب الصغر غير وارد لانه بسبب مانع خارجى وقد اشترط فى
الفرض المذكور عدم الموانع الخارجية وعن الثانى انا حكمنا باحتياج
الحركة الطبيعية ايضا الى معاوق ولم يلزم من الحجة المذكورة ان يكون
المعاوق داخل الجسم البتة بل هو محال فى الطبيعية كما مر فههنا كذلك
من خارجه فاذن معاوقة القوام كافية ههنا واما القسرية فلان الحجة
بعينها قائمة مع فرض التساوى فى القوام واما الفلكيات فلا يلزم مما ذلك
لما تبينا من الفرق **تذنيب** يجب ان يتذكر ههنا انه ليس زمان لا ينقسم حتى
يجوز ان يقع فيه حركة ما لا ميل له ولا يكون له نسبة الى زمان حركة
ذى ميل **اقول** لو كان زمان لا ينقسم لما كان له الى الزمان المنقسم نسبة كما لا نسبة
للنقطة الى الخط وح ان كانت حركة عديم الميل واقعة فيه وحركة ذى الميل
فى زمان المنقسم لما تمت هذه الحجة لانها مبنية على التناسب **وهم وتنبيه**
ولعلك تقول ان الجسم ليس يلزم ان يكون له موضع او وضع ولا شكل من ذاته
بل يجوز ان يكون جسم من الاجسام اتفق له فى ابتداء من محدثه او اتفق له من
اسباب خارجة لا يبعد من تقاوقها اياه وضع او شكل صار اولى به كما
يعرض لكل مدرة ان يتعين مكانها مختصا بطباعها دون مكان الاخرى بسبب
غير ذاتها وان كانت معونة من ذاتها فذلك بينك مع اختلاف احوالها من مكان
طبيعى جزئى يتخصص بها لا مستحقا فان ذلك فيما نحن فيه امكان مطلقا وان لم يكن
طبيعيا كان بغلبة عن وان لم يكن ممتنعا مطلقا وكذا الكلام فى الشكل
لكنك يجب ان تعلم انه لا بد لكل شئ وقد يمكن فرضه مسلوبا
عن اللواحق الغريبة الى القوة وحدها فى وجوده فافرض كل جسم

لذلك وانظر هل يلزمه تشكل ووضع واما المحدث فانه لن يخص ذات الجسم عند
الحدوث بمكان دون مكان الا لاستحقاق بوجه ما من طبعه او لداع مخصص
او اتفاقا فان كان لاستحقاق فذلك ذلك وان كان لداع غريب غير الاستحقاق
فهو احد اللواحق غير المقومة وقد نقضناها عن الجسم وان كان اتفاقا والاتفاق
لاحق غريب وستعلم ان الاتفاق يستند الى اسباب غريبة **اقول** وقد مر بيان
ان الجسم يقتضي بالطبع موضعا وشكلا معينا وهذا الوهم تشكيك
في ذلك وانما اخره الى هذا الموضع لانه لما ذكر استيجاب الجسم للموضع والتشكل
اراد ان يذكر الامور الطبيعية معا فذكر الميل بعقبه ثم لما فرغ من ذلك
عاد الى ذكر الاشكال على حكمه الاول وتقريره بحسب ما في الكتاب ان يقال ليس
انما يكون ذات كل جسم هي المقتضية لان يكون له موضع او وضع وشكل
والوضع ههنا ليس بمعنى المقولة بل بالمعنى المذكور وانما قال موضع او وضع
ليكون الحكم كليا ولم يورد مع الشكل لفظة او لانه يعم الاجسام كلها وذلك لان من
الجائز ان يخص محدث الاجسام كل جسم في ابتداء حدوثه بمكان او وضع وشكل
على سبيل الاتفاق او لاجل اسباب خارجة اتفاقية لا يتعرى الجسم عنها كارادة
المحدث او مصلحة ذلك الجسم او ترتيب ونظام للاجسام ثم يصير ذلك المكان
او التشكل بعد الحصول اولى بالجسم للوجوب اللاحق بما يوجد بعد وجوده
كما مر في المنطق ثم لم ينتقل بعد الحدوث عما انتقل منه الا بسبب ناقل
عما كان عليه الى موضع او شكل خصصه الناقل به وذلك كما يعرض
لكل مدرة من الارض ان يصير مكانها الجزئي مختصا بها دون مكان
مدرة اخرى بسبب غير ذاتها وهو ما يوجب انفصاله عن الارض وحصوله
في موضعه على ما هو عليه وان كان ذلك بمعونة ذاتها لانها لو لم يكن
قابلة للفصل في ذاتها لما امكن ذلك السبب ان يفصلها من الارض ثم ان تلك
المدرة مع اختلاف احوالها لا ينفك عن مكان طبيعي جزئي يختص بها لا بحسب
استحقاق يقتضيه طبيعتها فلم لا يجوز ان يكون المكان فيما نحن فيه كذلك
اي يكون المكان المطلق وان لم يكن لكل جسم طبيعيا فهو غير منفك عنه لا بحسب

الاستحقاق المذكور مطلقا بل بسبب الامور المذكورة و كذلك الشكل
فهذا تقرير الوهم والتنبيه على الجواب بان كل شئ قد يمكن فرضه منفردا عن كل
ما يلحقه من خارج بحسب ماهيته ووجوده فافرض كل جسم كذلك وانظر فيه تجده
محتاجا الى وضع معين وشكل معين ويلزمك ان تحكم بانه لذاته يقتضيهما واما قال
كل جسم ولم يقل الجسم مطلقا ليكون الحكم كليا مناقضا للتشكك و لما قال كل
جسم لم يذكر الموضع واقتصر على الوضع لان الموضع يختلف باختلاف الاجسام وليس
مما يلزمه لجسميته ثم قال واما المحدث و قد خصصه بالذكر لامكان ان يقع التشكك به اكثر
فانه لا يخصص الجسم بمكان دون مكان الا لمرجح يرجع اما الى الجسم كاستحقاق
بوجه ما لبعض الامكنة والاشكال دون غيرها من طبعه واما الى المحدث كداع
مخصص واما الى غيرهما كالاتفاق والاول هو المطلوب والثاني والثالث من اللواحق
الغريبة التي شرطنا قطع النظر عنها واشار مع ذلك الى ان الاتفاق ليس على ما يظن انه
لا يستند الى سبب بل هو الذي يستند الى سبب غريب نادر وجوده ولا يتفطن
به فنسب الى الاتفاق وستعلم ان كل ممكن فله سبب **اشارة** الجسم اذا وجد
على حال غير واجبة من طباعه مخصص له عليها من الامور الامكانية و لعلل جاعلة و يقبل
التبديل فيها من طباعها لا لمانع واذا كانت هذه الحال في الموضع والوضع امكن الانتقال
عنها بحسب اعتبار الطبع وكان فيه ميل **اقول** احوال الجسم لا يخلو اما ان يجب بحسب
بحسب طبعه او لا يجب بل يمكن والواجبة هو بحسب لا يمكن ان يتبدل ويزول
وغير الواجبة انما يحصل للجسم بحسب علل فاعلية يقتضيها وتلك الاحوال
قابلة للتبدل والزوال بالنظر الى طباع الجسم وليست بقابلة لهما بالنظر الى عللها
ما دامت مانعة عن التبدل والزوال فاذا كانت الحال في الموضع والوضع هذه
امكن انتقال الجسم عنهما باعتبار طبعه فامكن ان يزيله قاسر عن ذلك الوضع والوضع
وكان في ذلك الجسم مبدأ ميل بالطبع بالجهة المذكورة واعلم ان حصول كليات الاجسام في
مواضعها الطبيعية واجب لعلل يقتضيها الاصول فانتقالها عنها غير ممكن واما جزئيات
العناصر فحصولها في مكانها الجزئية غير واجب بذلك كان انتقالها عنها ممكنا بل واقعا والوضع بعينه
الفلكية للافلاك غير واجب فزواله عنه ممكن هذا اصل مفيد في نفسه و يبتني عليه ما يتلوه

اشارة الجسم المحدد للجهات ليس بعض اجزائه التي تفرض اولى بما هو عليه من الموضع والمحاذات من بعض فلا يكون شئ من ذلك واجبا للشئ منها فهي لعلة والنقل عنها جائزة فالميل في طباعها واجب وذلك بحسب ما يجوز فيها من تبدل الوضع دون الموضع وذلك على الاستدارة ففيه مبداء ميل مستدير

اقول يريد بيان اثبات مبدأ ميل مستدير للمحدد للجهات فقال ليس بعض اجزائه التي تفرض لانه قد عرض فيما مضى بما يدل على امتناع ان يكون لمحدد الجهات اجزاء بالفعل وقال اولى بما هو عليه من الوضع والمحاذات ليعلم ان الوضع الذي هو ممكن له هو الهيئة التي تعرض بحسب اجزائه الى ما هو داخل فيه وهو محاذاتها له والحجة ان هذا الوضع انما يعرض من تأثير غريب فاذن ليس بواجب بحسب طباعه فهي لعلة لما مضى والنقلة عنها جائزة فالميل في طباعها واجب وهو المستدير لا المستقيم واعلم ان وجود مبدأ ميل مستدير في جرم بسيط يدل على امتناع صد وما يعوق عن ذلك بحسب الطبع عنه ولا يمكن ان يعوق عن الحركة المستديرة من خارج الا ذو ميل مستقيم او مركب يمتنع وجوده عند المحدد وجود مبداء الميل وعدم التعائق يدلان على وجود ذلك الميل بالفعل المستلزم لوجود الحركة الا ان الشيخ لم يتعرض لذلك في هذا الموضع وسيشير اليه في موضع اليق به والفاضل الشارح اورد ههنا حجة من نفسه وهي ان محدد الجهات بسيط لان المركب يصح عليه الانحلال وينعكس هذه القضية الى قولنا وما لا يصح عليه الانحلال فليس بمركب ومحدد الجهات لا يصح عليه الانحلال ثم اضاف الى هذه الصغرى قوله وكل بسيط يصح عليه الحركة المستديرة لتشابه اجزائه في الهيئة ثم قال وكل ما يصح عليه الحركة المستديرة ففيه ميل ثم اعترض على ذلك بان الامكان اما ان يكون بحسب ذات الشئ فقط واما ان يكون بحسب حصوله الاستعداد التام والاول لا يوجب حصول الحركة المستديرة لان امكان احتراق القطن لا يقتضي حصول سبب الاحتراق فيه والثاني غير معلوم لان العلم به يتوقف على العلم بان فيه مبدأ ميل مستدير

واعترض ايضا بان العناصر بسيط فاذن يجب ان يتحرك على الاستدارة واعترض
بان الاجزاء التي يدور الفلك عليها كسائر الاجزاء التي لا يدور عليها
بما لا يتناهى فلو لزم من تشابه اجزائه صحة الحركة عليه لزم صحة
حركة بحركات مختلفة غير متناهية وان يكون لها ميول لا يتناهى
بحسبها واورد اعتراضات آخر بعضها في حكم المذكور وبعضها يتحلل بما يتحقق من
الاصول المذكورة واقول في الجواب عن الاول ان الامكان بحسب
ذات الشيء يكفي في هذا المطلوب لان مع ذلك الامكان وقطع النظر عن الموانع
الغريبة يمكن فرض التحريك القسري المقتضي لوجود الميل بالطبع وعن الثاني
ان العناصر ليس فيها مبدأ ميل مستدير لمانع ذاتي غير غريب وهو وجود الميل
المستقيم فيها فلما كانت الحركة المستقيمة فيها فلما كانت الحركة
المستقيمة من محدد الجهات ممتنعة لم يكن هناك مانع ذاتي عن الحركة
المستديرة وانما انحصر الموانع في هذين لان الحركات البسيطة منحصرة في ثلثة
حركة من المركز وحركة اليه وحركة عليه فالميول البسيطة ثلثة اثنان
مستقيمان وواحد مستدير وعن الثالث ان اختصاص احد الاوضاع
الفلكية بان يستدير عليه الفلك من مبدأها يجب ان يكون بحسب تخصيص
عائد الى محركه اذ المتحرك بسيط فهذا حكم يوجبه العقل وان لم يعرف وجه
التخصيص بالتفصيل ولما وجد متحركا على وضع ما حكم بوجود ذلك المخصص
بالاجمال وحكم بان ذلك المخصص بعينه يجب ان يكون مانعا من الاستدارة على
سائر الاوضاع لامتناع وجود حركتين مختلفتين في جسم واحد **تنبيه**
وانت تعلم ان هذا التبدل الممكن ليس يكون بحسب حال الاجزاء بعضها
عن بعض بل بحسب نسبته اما الى شيء خارج واما الى شيء من داخل فاذا
كان ذلك الجسم اولا ليس مما يتحدد جهته ووضعه بجسم من خارج تحويه
بقي ان يكون بحسب جسم من داخل **اقول** معناه ما ذكرناه اولا وهو ان الوضع
المتبدل باي معنى هو **تنبيه** وانت تعلم ان تبدل النسبة عند المتحرك
قد يكون للساكن وللمتحرك فيجب ان يكون عند ساكن تبدل نسبة ومحاذاة

الجهات يكون عند الميفر ك كفلك من الافلاك المتحركة تحته على تقدير كون محدد الجهات ساكنا على الاطلاق وكذلك على تقدير كونه متحركا ولكن لا على الاطلاق بل بشرط ان يخالفا في شيء من الحركة او القطبين او المركز اما اذا توافقا في الجميع فلا يكون عند السكون كالارض على تقدير كون محدد الجهات متحركا على الاطلاق ولا يكون على تقدير كونه ساكنا البتة ولما ثبت امكان تحرك محدد الجهات فاذن تبدل نسبة لا يجب عند تحرك على الاطلاق بل بحسب شرط ما ويجب عند سكن على الاطلاق **اشارة** الجسم القابل للكون والفساد يكون له قبول ان ينفسد الى جسم آخر يكون عنه مكان وبعده مكان لا ستحقاق كل جسم مكانا بحسبه ويكون احد المكانين خارجا عن الآخر فان كان حصول الصورة الثانية له في مكان غريب له بحسبها اقتضى ميلا مستقيما الى المكان الذي له بحسبها اقتضى ميلا مستقيما الى المكان الذي له بحسبها وان كان في المكان الذي له بحسبها فقد كان زاعم وقبل لبس هذه الصورة ما هذا المكان مكانه فجسمه فجوهر متمكن هذا المكان بالطبع قابل للنقل عن مكانه فهو مما فيه ميل مستقيم وكل كائن وفاسد ففيه ميل مستقيم **اقول** يريد بيان ان كل ما يجوز عليه الكون والفساد وهما حدوث صورة وزوال اخرى عند تبدل الصور المختلفة بالنوع على الهيولى الواحدة وسيجئ بيان اثباتهما في جزئيات العناصر وتقرير المطلوب ان الجسم القابل للكون والفساد يكون قبل الفساد نوعا آخر وبعد الكون نوعا آخر وكل نوع بسيط يقتضي مكانا خاصا بحسب طبيعته النوعية على ما مر ويستحيل ان يقتضي بسيطان مختلفان بالنوع مكانا واحدا وعلى هذه المسئلة بناء المطلوب وهي في الاجسام المقتضية للميول المختلفة ظاهرة فان الميل البسيط لكون اما نحو المكان الطبيعي او نحو الموضع المطلوب مع ملازمة المكان الطبيعي واما على الوجه الكلي فبيان هذه المسئلة بان يقال الطبايع المختلفة لا يقتضي من حيث هي مختلفة شيئا واحدا والشيخ عرض بذلك في قوله لاستحقاق كل جسم مكانا خاصا بحسبه ويكون احد المكانين خارجا عن الآخر ثم عمد الى تقرير المطلوب فقوله ثم سال ان هذا الكائن لا يخلو اما

ان يكون بحسب الصورة الثانية التي هي الكائنة في مكان غريب
او لا يكون بل يكون في مكانها الطبيعي وعلى التقدير الاول يلزم ان يقتضي طبيعة
الكائن ميلا مستقيما الى مكانه الطبيعي وعلى التقدير الثاني يلزم انه قد كان
في هذا المكان قبل لبس هذه الصورة بحسب صورته الاولى الفاسدة غريبا
مزاحما للجسم الذي مكانه هذا المكان وانه زحمه وغلبه واخرجه
من مكانه بالقسر حتى حصل هو في مكانه هذا فاذن الجسم المتمكن
في هذا المكان بالطبع قابل بجوهره للنقل من مكانه ويلزم من ذلك
ان يكون فيه مستقيم والا فكيف يخرجه عنه وانما قال بجوهر متمكن
هذا المكان قابل للنقل ولم يقل فهذا المتمكن لان هذا المتمكن من حيث
الشخص لم ينقل بل انتقل قبل تكونه ما هو من جوهره ونوعه فقد بان
ان كل كائن وفاسد ففيه مبدأ ميل مستقيم **وهم وتنبيه** فان
تشككت وقلت يكون ذلك التكون لصق الجسم الذي انتقل الى صورته
بالتكون فقد وجبت لنوعيته ان يقع خارج مكانه فان اللصق ليس
هو المكان بل الجار **اقول** الوهم هو ان يقال انتم اوجبتم الانتقال على كل
كائن وفاسد وذلك ليس بواجب لان التكون يمكن ان يقع على وجه
لا يحتاج فيه الى الانتقال وهو ان يكون الجسم الكائن قبل تكونه
ملاصقا للنوع الذي صار منه بعد تكونه كالجزء من الماء المماس لبسطح
الهواء فانه اذا صار متصلا بالهواء فلا يحتاج الى ان ينتقل والتنبيه على الحق
بان يقال اللاصق هو الذي يكون في مكان يجاور مكان الملصوق
ومجاور الشيء غيره فهو لم يكن ح في المكان فاذن انتقاله واجب وتحقق
ذلك بان يقال مكان اللاصق اما طبيعي للكائن او غير طبيعي والقسمة مرددة
والبيان المذكور بعينه عليها عائد **اشارة** الجسم الذي في طباعه ميل
مستدير يستحيل ان يكون في طباعه ميل مستقيم لان الطبيعة الواحدة
لا يقتضي توجيها الى شيء واحد وحرفا عنه وقد بان ايضا ان المحدد للجهات
لا مبدأ مفارقة فيه لموضعه الطبيعي فلا ميل مستقيم فيه فهو مما وجوده عرضا

بالابداع ليس مما يتكون عن جسم تفسد اليه و يفسد الى جسم يتكون
عنه بل ان كان له كون وفساد ففي عدم و اليه ولهذا فانه لا ينخرق ولا ينمو
ولا يستحيل استحالة يؤثر في الجوهر كتسخن الماء المؤدى الى فساده **اقول**
هذه الاشارة مشتملة على مسئلتين احدهما كلية والاخرى جزئية فالاولى
ان الجسم البسيط يمتنع ان يجتمع في طباعه ميلان مستدير ومستقيم وبرهانه
ما مضى وهو ان الطبيعة الواحدة لا يقتضي امرين مختلفين وعبر عنه بعبارة
اخص بهذا الموضع وهو قوله لان الطبيعة الواحدة لا يقتضى توجيها الى شئ اى
بالحركة المستقيمة وصرفا عنه اى بالمستديرة وعليه سؤال مشهور وهو ان
الجسم الذى فى طباعه ميل مستقيم قد يقتضى الحركة عند لا حصوله فى
مكانه وقد يقتضى السكون عند حصوله فيه فلم لا يجوز ان يقتضى جسم
ميلا مستقيما عند احدى حالتيه او ميلا مستديرا عند الحالة الاخرى وذلك
لان الطبيعة الواحدة انما لا يقتضى امرين وبانفرادها اما بحسب اعتبارين
فقد يقتضى والجواب عنه ان اقتضاء الحركة والسكون بالحقيقة شئ واحد
يقتضيه الطبيعة وذلك الشئ هو استدعاء المكان الطبيعي فقط فان كان غير حاصل
فذلك الاستدعاء يستلزم حركة تحصله وان كان حاصلا فهو بعينه يستلزم سكونا
ومعناه انه لا يستلزم حركة فهو اذن ليس شئ آخر غير ما اقتضيه ق لا و اما
اقتضاء الحركة المستديرة فهو امر مغاير لاستدعاء المكان الطبيعي اذ قد
يوجد احدهما منفكا عن صاحبه وقد يوجد معه وايضا فى الامكنة
مكان طبيعى يطلبه المتحرك على الاستقامة وليس فى الاوضاع وضع
طبيعى يطلبه المتحرك على الاستدارة ولذلك استندت احدى الحركتين
الى الطبيعة بخلاف الاخرى فاذن ليس مبدهما شئ واحد واما المسئلة
الجزئية فهى ان محدد الجهات لا ميل مستقيم فيه وذلك بوجهين احدهما ان
فيه ميلا مستديرا فيمتنع ان يكون فيه معه ميل مستقيم والثانى انه لا يمكن
مفارقته فيه لموضعه الطبيعى ولفظ ايضا فى قوله وقد بان ايضا يدل على ان
الاستدارة بهذا الطريق استدلال ثان وقد تفرع على هذه المسئلة عدة مسائل

الاولى ان ايجاد محدد الجهات من موجده انما يكون على سبيل الابداع
اى لا عن شئ لا على السبيل التكوين عن شئ الثانية انه لا ينفسد الى شئ
اخر بتكونه منه وذلك لامتناع التكون والانفساد عليه ثم قال بل ان كان له كون
وفساد فعن عدم والیه والفائدة فيه ان التكون والفساد قد يطلقان باشتراك
الاسم على الحدوث والفنا ايضا اى على الوجود بعد العدم والعدم بعد
الوجود من غير ان يكون هناك هيولى قبل الوجود وبعده فبين الشيخ انه لا
يمتنع فى هذا الموضع اطلاق الكون والفساد بهذا المعنى على محدد الجهات
بل يمتنع عن اطلاقهما بالمعنى الاول الثالثة انه لا يجوز الخرق والالتيام عليه
وذلك لانها يستدعيان حركة الاجزاء على الاستقامة واشار بلفظه فى قوله لاميل
مستقيم فيه لا الى قوله ولا يتكون ولا ينفسد فان امتناع الخرق لا يتعلق بامتناع
الكون والفساد من حيث الاصطلاح الرابعة انه لا يجوز عليه الحركة الكمية
لانها لا توجد الا بعد حركة الاجزاء على الاستقامة واشار الى ذلك بقوله ولا
ينمى فان النما هو الازدياد الطبيعي للجسم بسبب دخول اجزاء شبيهة به بالقوة
والذبول ضده وكذلك التخلخل والتكاثف فانهما يستدعيان خروج الجسم
عن مكانه او تحليلية عن نقصه الخامسة انه لا يجوز عليه الحركة الكيفية
واشار اليه بقوله ولا يستحيل لانه لو استحال لتغير فى الجوهر كتسخن الماء
المؤدى الى فساده وتكون الهواء منه لا لان سائر الاستحالات جائزة عليه
بل لان امتناع سائر الاستحالات لا يتبين بامتناع الحركة المستقيمة فى ظاهر
النظر فاقتصر على ذلك واعرض عما يحتاج فيه الى بيان ابسط لانه داخل
فى كلامه بالعرض والغرض من ايراد هذه المسائل التنبيه على ان محدد
الجهات لا يجوز عليه من اصناف الحركات الا الحركة الوضعية وتبين من ذلك
ايضا ان الحركة الاينية المستقيمة اقدم من الحركة فى الجوهر الذى هو الكون
والفساد بحسب الصور النوعية والخرق والالتيام بحسب الصورة الجسمية عند
القائلين بها واقدم من الحركة فى الكم والحركة فى الكيف لان امتناع وجود
المستقيمة مستلزم لامتناع وجود كل واحدة من تلك فقد تبين من قبل

ان الوضعية المستديرة اقدم من المستقيمة فاذن صح ان اقدم الحركات كلها
هي الوضعية المستديرة واعلم ان جميع الاحكام المذكورة ثابتة لما يوجد فيه
الحركة المستديرة من المساويات وان لم يتعرض الشيخ لذلك **تنبيه** الاجسام
التي قبلنا نجد فيها قوى مهيئة نحو الفعل مثل الحرارة والبرودة واللذع والتخدير
ومثل طعوم وروايح كثيرة **اقول** لما تكلم على الاجسام المطلقة والاجرام الفلكية
اراد ان يتكلم ايضا على العنصرية فبدأ بايضاح احوال الكيفيات الاربع التي
تفعل وتنفعل هذه الاجسام بها ولا توجد خالية عن اجناسها وهي اوايل
الملموسات وسمى الفصل بالتنبيه لانه احال بيان ذلك على الاستقراء
واعتبار احوالها المدركة بالحس والتجربة فقوله الاجسام التي قبلنا اي
العنصريات وقوله نجد فيها اي ندرك بالاعتبار والاستقراء وقوله قوى مهيئة
الفعل فالقوى قد مر انها مبادي التغيرات وهي بحسب مهيئتها قد يكون صورا
وقد يكون كيفيات والمراد ههنا الكيفيات وتهيئتها نحو الفعل هي
ان تجعل موضوعاتها معدة للفعل فان الفاعل بما هو موضوعاتها فالقوة المهيئة
نحو الفعل كيفية يصير بها موضوعها معدا للتأثير في شيء آخر فهي مبدأ للتغيير
والقوة المهيئة نحو الانفعال كيفية يصير بها موضوعها معدا للتأثر عن شيء
آخر فهي مبدأ للتغير والحرارة والبرودة كيفيتان ملموستان وقال القدماء
في تعريفهما ان الحرارة كيفية من شانها احداث الخفة والتخلخل وجمع المتجانسات
وتفريق المختلفات اي من المركبات دون البسايط والبرودة كيفية
من شانها ان يفعل مقابلات هذه الافعال وذهب الشيخ في الشفاء وغيره
من الكتب ان المحسوسات لا يجوز ان يعرف بالاقوال الشارحة
لان تعريفاتها لا يمكن ان يشتمل الا على اضافات واعتبارات لازمة لها لا يدل
شيء منها على مهيتها بالحقيقة فهي لا يفيد في تعريفها ما يفيد الاحساس بها
وذلك هو الحق واما اللذع فقد عرفه الشيخ في القانون بانه كيفية نفاذة جدا
لطيفة تحدث في الاتصال تفرق كثير العدد متقارب الوضع صغير المقدار
فلا يحس كل واحد بانفراده ويحس بالجملة كالوجع الواحد واما التخدير فقال

هو تبريد العضو بحيث يصير جوهر الروح الحاملة قوة الحس والحركة اليه باردًا في مزاجه غليظًا في جوهره فلا يستعملها القوة النفسانية ويجعل مزاج العضو كذلك فلا يقبل العضو تأثير القوى النفسانية وظاهر ان هذه الكيفيات فعلية وان اللذع يفعل ما يفعل بفرط الحرارة المقتضية للنفوذ والتلطيف وان التخدير يفعل ما يفعل بفرط البرودة المقتضية لجمود الروح تابعان للحرارة والبرودة وانما خصهما بالذكر لانهما ابلغ الكيفيات المنتمية الى الحرارة والبرودة في بابهما لقياس سائر ما يشبههما عليهما واما الطعوم فقد قيل انها تسعة الحلاوة والدسومة والحموضة والملوحة والحرافة والمرارة والعفوصة والقبض والقبض والتفاهة وانها تحدث من تأثير الحار والبارد والمتوسط بينهما في الكثيف والمتوسط بينهما بحسب الازدواجات الممكنة بينهما على ما هو المشهور في كتب الطب واما الروائح فكثيرة بحيث لا يرجى حصرها ولذلك لم يتعرض لها لكنها جميعًا فعليتان لانفعال مشعري الذوق والشم عنهما وان تأمل في طبايع الممتزجات يحقق استناد الجميع الى الكيفيات الاولى وانما قال الشيخ ومثل طعوم وروايح كثيرة ولم يقل ومثل الطعوم والروايح لان التفاهة من الطعوم لا يحس بتأثيرها في الذوق وقيد الروايح بالكثرة لانها غير منحصرة **قوله** وقوى هيئة نحو الانفعال السريع او البطيء مثل الرطوبة واليبوسة واللين والصلابة واللزوجة والسلاسة والهشاشة **اقول** تسمى الانفعال الى السريع والبطيء لئلا يتشكك في الصلابة وامثالها في استنادها الى الانفعال لانها ليست مما لا ينفعل موضوعه بل هي مما ينفعل بطيئًا والرطوبة قد فسرها الشيخ بانها كيفية يقتضي سهولة التفرق والاتصال والتشكل والتبوء بمايقا بلها وليس ذلك تعريفًا لها لانه لو اراد التعريف لذكر اولًا تعريف الحرارة والبرودة بل السبب فيه ان الجمهور يفسرون الرطوبة بالبلة ولذلك لا يطلقون الرطب على الهواء ويطلقونه على الماء ويكون اليبوسة بحسب ذلك هو الجفاف وقد طال البحث بين اهل العلم فيه وذكر الشيخ في الشفاء ان البلة هي الرطوبة الغريبة الجارية على ظاهر الجسم كما ان الانتقاع هو الغريبة النافذة الى باطنه والجفاف عدم البلة عما من شانه

ربيسل ولم يذكر البلة والجفاف في هذا الموضع لانه لا يريد ههنا ان يتعرض للبحث
والدلك بأسره بالتأمل ولا يشتغل بايراد البيانات القياسية والمناقضات الاعتبارية
واما اللين فقال انه كيفية يقتضي قبول الغمز الى الباطن ويكون للشيء بها قوام غير
سيال فينتقل عن وضعه ولا يمتد كثيرا ولا يتفرق بسهوله وانما يكون قبوله الغمز
من الرطوبة وتماسكه من اليبوسة والصلابة ما يقابلها وقال الشارح الفاضل قيل اللين ما ينغمز
تحت الاصبع مثلا فهناك امور ثلثة احدها الحركة والثاني التشكل والثالث
استعداد قبول الانغمار وليس للين الا الاخير وكذلك قيل الصلب هو الذي
لا ينغمز وهناك امور ثلثة الاول عدم الانغمار والثاني بقاء التشكل والثالث
المقاومة وليس الصلابة هي المقاومة لان الهواء المنفوخ في الزق يقاوم وليس
بصلب فاذن الصلابة هي الاستعداد الشديد نحو اللاانفعال ورجع حاصل
البحث الى ان اللين والصلابة كيفيتان يكون الجسم بهما مستعدا للانفعال
وعدمه عن التشكل الحاضر وهذا الذي ذكره الشيخ في تفسير الرطوبة واليبس
فاذن لا فرق بينهما بحسب تفسيره واقول الرطوبة واليبوسة تنسبان من حيث
الماهية الى الكيفيات الملموسة والصلابة واللين لا ينسبان الى المحسوسات
بل الى الكيفيات الاستعدادية والاستعدادات لا تكون محسوسة من حيث
هي استعدادات والشيخ انما ذكر آثارهما في تفسيرهما لتعقل ماهيتهما عند تصور
جميعها واما الرطوبة واليبوسة فما عرفهما لكونهما محسوسين بل ذكر معاني
الفاظهما لئلا يقع الاشتباه بينهما وبين ما يجري مجراهما وقد صرح في الشفاء
بان الرطوبة ليست هي سهولة التشكل لانها غير اضافية وسهولة التشكل اضافية
وانها انما يفسرها على ضرب من التجوز وايضا اسم الشيء الذي ركب مفهومه
لا يطلق على بعض اجزاء مفهومه اطلاق الاسم على المسمى واستعداد الانغمار
مع وجود القوام الغير السيال وعدم التفرق بسهولة غير استعداد قبول
التفرق والاتصال بسهولة فمعنى اللين عند الشيخ ليس هو معنى الرطوبة على ما
ذكره هذا الفاضل واما اللزوجة فعلى ما ذكره الشيخ كيفية يقتضي سهولة
التشكل مع عسر التفرق والشيء بها يمتد متصلا ويحدث من شدة امتزاج الرطب

المتغير باليابس القليل والسلاسة والهشاشة اسمان لما يقابلاها فظاهر ان هذه
الاربعة ينتهى الى الرطوبة واليبوسة لما يقتضيان كون الشئ معدا نحو انفعال ما

**قوله** ثم اذا تنبتت واحدت النامل وجدتها قد يعرى عن جميع

القوى الفعالة الا الحرارة والبرودة والمتوسطة التى يبترد بالقياس الى الحار ويستسخن
القياس الى البارد واعنى بهذا انك تجد فى كل باب منها اذا اعتبرته ان جسما
يوجد عديما لجنسه مثلا يكون ولا لون فيه ولا طعم ولا رائحة او وجدته منتميا
الى الحرارة والبرودة مثل اللذع والتخدير وكذلك الحال فى الهيآت المعدة الى الانفعال
فان التفتيش يلزم اجسام العالم التى يلينا رطوبة او يبوسة لانها اما ان يسهل
تفرقها واتصالها وتشكلها وتركها للتشكل من غير ممانعة فيكون رطبة ويصعب
فيكون يابسة واما التى لا يمكن فيها ذلك اصلا فكغيرها من الاجسام
واما سائر ما يشبه ذلك فقد تعرى عنه جسم او ينتمى الى هاتين انتماء اللين الى الصلابة
واللزوجة والهشاشة وغير ذلك **اقول** الاجسام العنصرية الحواس قد يخلو عن الكيفيات
المبصرة والمسموعة والمشمومة والمذوقة والسبب فى ذلك ان احساس الحواس
الاربعة بهذه المحسوسات انما يكون بتوسط جسم ما كالهواء والماء
ولا يتمكن ان يتوسط المتوسط بين نفسه وغيره فاذن كل واحدة
من هذه الحواس لا يدرك المتوسط الذى يتوسط بها بل يجده خاليا عما
يدركه هى وتلك الاجسام لا يخلو عن الملموسة لانها لا يحتاج الى متوسط
وايضا قد يخلو الحيوان عن تلك المشاعر ولا يخلو عن اللمس فلذلك سميت الملموسات
باوائل المحسوسات ثم التامل والاستقراء يقضيان انها لا تخلو عن جنسين من
الملموسات احدهما جنس الحرارة والبرودة وما يتوسطهما وهو الفعلى والثانى
جنس الرطوبة واليبوسة وما يتوسطهما وهو الانفعالى والباقية اما ان
يخلو هذه الاجسام عنها واما ان تنتمى عند الاعتبار الى هذين الجنسين فلذلك
سميت هذه الكيفيات اوائل الملموسات وهى التى بها يتفاعل الاجسام العنصرية
وينفعل بعضها عن بعض فيتولد منها المركبات والفاظ الكتاب ظاهرة
والمراد من قوله واما التى لا يمكن فيها ذلك اصلا هو الفلكيات **تنبيه**

والجسم البالغ في الحرارة بطبعه هو النار والبالغ من البرودة بطبعه هو الماء والبالغ في السيلان هو الهواء والبالغ في الجمود هو الارض **اقول** اراد ان يشير الى ان العناصر اربعة ويعينها ولما كان لها بعد كونها اجساما طبيعية اعتبارات منها انها استقصات المركبات ومنها انها اركان يحصل بتضادها عالم الكون والفساد وبالاعتبار الاول يبحث عن احوالها بحسب ما يجري بينها من الفعل والانفعال اللذين هما سبب التركيب ويستدل بذلك على عدتها وبالاعتبار الثاني يبحث عن احوالها بحسب امكنتها المرتبة وما يجري مجراها ويستدل بذلك عليها ايضا وهذا الفصل يشتمل على الاستدلال بالاعتبار الاول وقد حاذى كلام الشيخ الفاضل ابي نصر الفارابي فانه قال في مختصر له يعرف بعيون المسائل هذه العبارة والجسم الشديد الحرارة بطبعه هو النار والشديد البرودة بطبعه هو الماء والحار هو الهواء والشديد الانعقاد هو الارض فنقول في تقريره قد ظهر مما مر ان كل واحد من هذه الاقسام لا يخلو عن كيفيتين احدهما فعلية والاخرى انفعالية وبيان الحصر بانتساب الكيفيات الاربع اليها بحسب الازدواجات الممكنة المشهورة لكن لما كان اثبات بعض تلك الكيفيات لبعض هذه الاجسام كالحرارة للهواء واليبوسة للنار على ما صرح به الشيخ في الشفاء وكان المؤثر عنده في هذا الموضع بناء الكلام على المشاهدة والاحكام التي لا تدفع الا على التعمق في البحث اقتصر على الاستدلال بما لا شبهة فيه من هذه الكيفيات واذا وجد الفعليتين في الجسمين اللذين هما اشد تعاديا من الجميع اعني النار والماء اظهر والانفعاليتين من الباقيين اظهر ميز بينها باستناد كل واحدة من هذه اليها وبدا بالنار فنبه بقوله البالغ في الحرارة على كون الحرارة كيفية تشتد وتضعف لا صورة تقوم بجوهرها الذي لا يختلف واشار بقوله بطبعه الى مصدر تلك الحرارة اعني الصورة النوعية فاورد القضية في صيغة تدل على مساوات طرفيها ليعلم ان هذا القول مميز النار عما سواها ومعرف لماهيتها وكذلك في الثلثة

الاخرى واما عبّر عن الرطوبة واليبوسة بالميعان والجمود لوقوع التنازع في مفهوم الاوليين دون الاخريين مع ان المراد عنده واحد قال الفاضل الشارح فانما قال بطبعه في النار والماء لا في الهواء والارض لان من الناس من ذهب الى ان صورة النار والماء هي الحرارة والبرودة ولم يذهب ذاهب الى ان صورة الهواء والارض هي الرطوبة واليبوسة فازال ذلك الاشتباه به ولم يحتج اليه هٰهنا قال وانما اختار هذا الترتيب لانه اراد تقديم الكيفيتين الفعليتين على الانفعاليتين وتقديم الاشرف من كل جنس على الاخس قال وهذه الاحكام ليس مما لا اختلاف فيه فان بعض المتقدمين ذهبوا الى ان النار البسيط في حيزها لا يكون في غاية الحرارة ورد عليهم الشيخ بان وجود القوة المسخنة والمادة القابلة لها وعدم الموانع حاصلة ثمه فالسخونة الشديدة موجودة واما برودة الماء فقد ذهب قوم كثير منهم الشيخ ابو البركات البغدادي من المتاخرين الى ان الارض ابرد من الماء لانها اكثف وان كان الاحساس ببرودة الماء لفرط وصوله الى المسام والتصاقه بالاعضاء اشد كما ان النار اسخن من النحاس المذاب مع ان الاحساس به اشد واما الميعان فان كان هو المبلة فالمائع هو الماء لا غير وان كان هو سهولة التشكل فالمائع هو الثلثة دون الارض والنار اولى به من الكل لان الاسخن الطف وارق قواماً وليست سهولة التشكل الا رقة القوام واللطافة واقول ان الشيخ بنى البناء على الوجدان الظاهر كما مر ولا شك ان احر الاجرام في النظر الاول هو النار وابردها هو الماء واشدها ميعانا هو الهواء ولم يتنازع في ذلك من تنازع الا لقياس او استدلال وذلك باب آخر اعرض عنه هٰهنا واطنب القول فيه في الشفا **قوله** والهواء بالقياس الى الماء حار لطيف يتنشبه به الماء اذا سخن وتلطف **اقول** لما فرغ من تعريف العناصر بالكيفيات الظاهرة وتعديدها اراد بيان اتصافها بالكيفيات الخفية ايضا وهي ثلثة حرارة الهواء وبرودة الارض ويبوسة النار واما رطوبة الماء فظاهرة لم يعدها وراعى الترتيب المذكور فابتدا لذلك بحرارة الهواء وانما قال والهواء بالقياس الى الماء حار ولم يقل انه حار مطلقا

لانه بالقياس الى النار ليس بحار اذ كان البالغ فى الحرارة هو النار ولم يمكن
ان يقول بالقياس الى الارض لانه لم يبين بعد كيفيتها الفعلية
واستدل على حرارة الهواء بان الماء يتشبه اذا سخن وتلطف ويتحلل
ويتشبه به بتجزيه وتصاعده فى جوه لا بتكونه هواء لان ذلك لا يكون
تشبها والبخار هو اجزاء صغار مائية كثيرة مختلطة بالهواء ووجه الاستدلال
ان الحرارة تقتضى الخفة واللطافة والبرودة تقتضى الثقل والكثافة للتجربة
فما هو اسخن فهو اخف والطف وما هو ابرد فهو اثقل واكثف ولو لم يكن الهواء
اسخن من الماء لم يكن اخف والطف منه لكنه اخف والطف فهو اسخن
**قوله** والارض اذا خليت وطباعها ولم تسخن بعلة بردت **اقول** وهذا استدلال
على برودة الارض وهو ظاهر والعلة المسخنة هى اشعة العلويات ثم المسخنات
السفلية كالرياح الحارة وغيرها **قوله** واذا خمدت النار وفارقتها سخونتها
تتكون منها اجسام صلبة ارضية يقذفها السحاب الصاعق **اقول** يريد اثبات
يبوسة النار واستدل عليها بالصاعقة فانها على ما قال ههنا تتولد من اجسام نارية
فارقتها السخونة وصارت لاستيلاء البرودة على جوهرها متكاثفة وفيه
نظر لانه ايضا قد قال فى بعض اقواله انها تتولد من الادخنة والابخرة المتصعدة
عن الارض المحتبسة فى السحاب والدخان هو المتحلل اليابس من الارض كما
ان البخار هو المتحلل الرطب وهو اجزاء ارضية صغار اكتسب حرارة تصاعدت
لاجلها وخالطت الهواء وهذا اظهر قوليه فى الصاعقة وايده الفاضل الشارح
بان الصواعق على ما حكى الشيخ تشبه الحديدة تارة والنحاس تارة والحجر تارة
فلو كانت مادتها النار لما اختلفت هذا الاختلاف بل كانت مادتها الادخنة
والابخرة الشبيهة بمواد هذه الاجسام فى معادنها **قوله** فهذه الاربعة
مختلفة الصور فلذلك لا يستقر النار حيث يستقر فيه الهواء ولا الماء
حيث يستقر فيه الهواء ولا الهواء حيث يستقر فيه الماء **اقول** لما بين كيفيات
هذه الاجسام انتج منها تباين صورها فان البسيط لا يصدر عنه الا شئ واحد
واختلاف الآثار يدل على تباين مصادرها ثم ارسل الى تاكيدها

حجة اخرى فاسند اقتضائها للامكنة المتخالفة على ما بيّنا هذا الى اختلاف
الصور وهيولانية هذا الاختلاف في نفس الامر لكن لما كان اختلاف
الامكنة واضحا واختلاف الصور ليس بواضح كان طريق الاستدلال به على
ذلك واضحا وانما اثبت اقتضائها للامكنة المتخالفة باختلاف ميولها
الطبيعية لان الاستدلال به على ما هو اوضح الاستدلالات على اختلاف
الامكنة والمزوجات بين العناصر المتجاورة يكون ستة لكن الشيخ اقتصر
منها على ثلثة وهي صعود النار من حيز الهواء ونزول الماء منه وصعود
الهواء من حيز الماء وبقي هبوط الارض من حيز الماء وصعود الماء من حيز
الارض وهما ايضا ظاهران وهبوط الهواء من حيز النار وهو خفي **قوله**
وذلك في الاطراف اظهر **اقول** الميل الطبيعي يزداد شدة بازدياد الجسم الى
مكانه الطبيعي قربا وذلك لان المعاوق مع ذلك ينتقص حجما فينتقص
معاوقته فلذلك يكون طلب الامكنة الطبيعية والهرب عن الغريبة في
الاطراف اظهر **تنبيه** من ظن ان الهواء يطفو فوق الماء لضعف ثقل
الماء اياه مجتمعا تحته مقلا له لا بطبعه كذبه ان الاكبر يكون اقوى حركة
واسرع طفوا والقسري يكون بالضد من هذا وكذلك الحال في الحركات
الاخر **اقول** لما كانت الحجة الاخيرة في الفصل المتقدم المشتملة على الاستدلال
باختلاف الامكنة على تباين الصور هنا مبنية على اختلاف الميول الطبيعية
وذلك لم يتبين الا في جزئيات العناصر دون كلياتها وكان من المحتمل
ان يقال جزئيات العناصر لا تميل الى امكنة الكليات بالطبع بل بالقسر
اما بجذب مما يتحرك اليها او بدفع مما يتحرك منها كان من الواجب ابطال
هذا الاحتمال والذي يبطله ان الحركة الطبيعية للجسم الكبير يكون اسرع منها
للصغير والقسرية بخلافها وذلك لان الاكبر اقوى طبعا فهو اشد ميلا واقل
مطاوعة للقاسر والوجود يشهد بان الكبير من اجزاء العناصر يتحرك
الى امكنتها اسرع فهي اذن انما يتحرك بالطبع لا بالقسر والشيخ خص بيانه بان
الطافي من العناصر ليس طفوه لضغط ما تحته اياه مجتمعا تحته مقلا اياه

لان قوما ذهبوا الى ان العناصر كلها طالبة لمركز العالم لكن الاثقل ليسبق
الاخف فيضغطه ويرفعه الى فوق ولذلك يطفو الاخف فوقه فاحتجاجه
عليهم يتضمن ابطال جميع الاحتمالات المذكورة ولما كان بيانه خاصا
بالهواء والماء اشار الى الباقية بقوله وكذلك في الحركات الآخر **تنبيه**
قد يبرد الاناء بالجمد فيركبه ندى من الهواء كلما نفضته مدّ الى اى حد شئت
ولا يكون ليس الا في موضع الترشح ولا يكون عن الماء الحار وهو الطف واقبل
للترشح فهو اذن هواء استحال ماء ولذلك قد يكون صحو في قلل الجبال فيضرب
البرد هواءها فيجمد سحابا لم يسبق اليها من موضع آخر ولا انعقد من بخار
متصعد ثم يرى ذلك السحاب يهبط ثلجا ثم يصحو ثم يعود **اقول** يريد اثبات الكون
والفساد في العناصر والاستدلال به على اشتراكها في الهيولى فنقول تغيرات
الاجسام بصورها لا يقع في زمان لان الصور لا تشتد ولا تضعف بل يقع
في آن ويسمى فسادا وكونا كما مرّ وتغيراتها بكيفياتها يقع في زمان لانها
تشتد وتضعف وتسمى استحالة والفساد والكون انما يقع بين جسمين
يفسد احدهما ويكون الآخر ولما كانت العناصر اربعة وكان من الممكن ان
يفرض هذا التغيير بين كل واحد منها وكل واحد من الثلثة الباقية كانت
انواع الكون والفساد اثنى عشر الحاصل من ضرب الاربعة في الثلثة
لكن الواقع منها اولا هو ما يكون بين عنصرين متجاورين لا على سبيل الطفرة
فان الاطراف لا تتكون من اطراف الابعد تكونها من اواسطها اعنى لا يتكون النار
من الارض الا بعد تكونها ماء ثم يكون ذلك التكون بالحقيقة مركبا تكونين
يتقدمانه والعناصر المتجاورة يقع بينها ثلثة ازدواجات احدها بين النار
والهواء والثاني بين الهواء والماء والثالث بين الماء والارض ويشتمل كل
ازدواج على نوعين متعاكسين من الكون والفساد فاذن الانواع
الاولى ستة وهي بسائط واربعة من الباقية تركب من البسيطين
وهي تكون الهواء من الارض وتكون الماء من النار وعكساهما واثنان مركبان
من ثلثة بسائط وهما تكون الارض من النار وعكسه فالتسعة [illegible] بالازدواج

الذي يتولد منه هو الماء لان التكون و الفساد بينهما اظهر من الباقية و هو كما ذكرنا
يشتمل على نوعين احدهما تكون الهواء من الماء والثاني بعكسه وكان الاول مشهورا
بكثرة المشاهدة فان انفصال الابخرة عن الاجسام الرطبة عند تأثير الحرارة فيها
وانتقاصها بسبب ذلك ظاهر فان قيل البخار يشتمل على اجزاء مائية فلذلك نعم
وعلى اجزاء هوائية ايضا لم يكن فيه لان الهواء لا يستقر في الماء بل حيث ثبت
وانفصلت بالغليان وغيره فلشهرة هذا النوع لم يذكره الشيخ و ايضا ثبوت نوع
واحد من نوعين متعاكسين يكفي في ابانة كون الهيولى مشتركة وهو يدل على
جواز وجود النوع الآخر فلذلك اقتصر الشيخ من هذا الايراد على نوع واحد
و هو بيان تكون الهواء ماء فاستشهد عليه بشيئين احدهما الندى الحادث على
ظاهر الاناء اذا برد بالجمد و اشار اليه بقوله قد يبرد الاناء بالجمد فتركبه ندى
من الهواء وذلك لان الندى الذي يوجد هناك اما ان تكون من الهواء وهو
المطلوب واما ان لا يتكون عنه بل اما ان يجتمع من الهواء المطيف به
على ما ذهب اليه منكر والكون والفساد بين الهواء والماء كالشيخ ابي البركات
وغيره او يترشح مما في داخل وكلا القولين باطل لان الهواء المطيف بالاناء لا يمكن
ان يشتمل على اجزاء كثيرة من الماء وخصوصا في الصيف فان كان الاجسام
المائية ان كانت باقية تنقل بعضها عن جو الفرط حرارة هي اثقلة لا يبقى
مجاورة الاناء وعلى تقدير ثباتها هناك يلزم ان تلك الاشياء اعانتها د
تلك الاجزاء ثانيا لو حدوث الندى بعد تنحيته عن الاناء مرة بعد اخرى
فينقطع حصوله في الاناء ما حركت الاناء بحالة الاولى واما ثانيا فضيا فتكون
حصوله كل مرة انقص مما كان قبلها و اما ثانيا فلانه منتقص لها فيكون
بين كل حصولين زمان اطول ما بين حصولين قبلهما وكذلك على تقدير ان يجتمع
التي يكون في هواء البعيد عن الاناء اليه مع ان ذلك بعيد بحسب
ثبات تلك الاجزاء الصغيرة مع جذب حرارة الهواء اياها لا يتمكن من
خرق حجم كثير من الهواء لكن الوجود يخالف جميع ذلك لانا نرى حدوث
الندى مرة بعد اخرى على وتيرة واحدة بشرط ان تنحى من الاناء ما حدث عليه

ويكون للاناء عليه حالة مرئية وانما اشار الشيخ الى ذلك بقوله كما لقطعة
جمد التي عليها نشت ونقل عن بعض الفضلاء ان كانت برودة الاناء مقتضية لتبرد الهواء
المحيط بالاناء فيجب ان يصير كذلك الهواء ماء ولا شك انه يسيل الماء
ح ويتصل به هواء اخر وليصير ايضا ماء الى ان يجري الماء جريا فاصلا لكنا
واذ ليس كذلك نعلم انه حدث من اجزاء مائية قليلة المقدار واجيب عنه
بان جرم الاناء لصلابته لا يتكيف بالكيفيات الغريبة سريعا وعند
حرارة التكيف يحفظ الكيفية بطيئا فاذا اثر عليه القوة المكيفة اشتد
تكيفه بها فوق ما يشتمل مكيفه [illegible] ولذلك ربما يوجد الاواني الرصاصية
المشتملة على المايعات الحارة اسخن من تلك المايعات والاناء المذكور لشدة
برده يفسد الهواء المطيف به والماء يسرع تكيفه بالكيفيات الغريبة
فلان الهواء المطيف بظاهره عن برودته الشديدة سريعا يفسد الهواء ما دام
على سطح الاناء الذي ثابتة فيه واتصل الهواء بالسطح عاد الى فساده وانما
وهو ان يقال الندى قد يحدث داخل الاناء وخارجه ايضا بالطل ويجوز احدها
ان الندى [illegible] يكون فيه [illegible]
الرشح [illegible] لا يوجد الندى الا [illegible]
لكن ليس المطر [illegible] لا يوجد [illegible] موضع الرشح [illegible]
فوق ذلك للوضع اشار الشيخ الى هذا الوجه بقوله ولا يحصل [illegible]
الا في موضع الرشح فدل ذلك على انه من جنسه ووجه الندى عن الرشح [illegible]
اختصاصه بكونه من المترشح ان هذه الصيغة يعني هذه انها [illegible]
والثالث ان الماء اذا كان حارا وجب ان يوجد الرشح ايضا الى [illegible] انه
يكون الرشح لكثرة [illegible] اللطف واقبل للرشح لرقة قوامه وليس كذلك
واشار ايضا الى ذلك بقوله ولا يكون ذلك عن الماء الحار وهو الطف واقبل
للرشح ولما ابطل الوجهين صرح بالنتيجة وقال فهو اذن هواء استحال ماء
ولا يستبعد ذلك فاني رأيت السحاب المتولد في قلال الجبال دفعة من صحو الهواء
لا من انسياق السحاب المتولد في قلل الجبال دفعة من صحو الهواء لا من انسيا

السحاب الى ذلك الموضع من موضع آخر ولا من انعقاد بخار صعد اليه
ثم تزول ذلك السحاب ثلجاً بحيث تعود الصحو ثم يولده مرة اخرى وهو
المراد بقوله وكذلك قد يكون صحو فى قلل الجبال فيضرب الصر هواها
الى قوله ثم يعود ويريد بالصر البرد الشديد وهو فى اللغة على ما قال صاحب
الصحاح برد يضرب النبات والشيخ قد حكى انه شاهد ذلك بجبال
طبرستان وطوس وغيرهما وقد يشاهد اهل المساكن الجبلية امثال ذلك
كثيراً فهذا ابيات الازدواج الاول واعترض الفاضل الشارح على ذلك بان
تبريد الاناء ليس باعظم من تبريد الارض الجمدية اياه فى صميم الشتاء بل فى
المواضع التى يختفى الشمس عنها ستة اشهر وذلك يقتضى انقلاب اكثر
الهواء ماء وايضاً لو كان انقلاب الهواء ماء البرودة فبعد نزول الثلج
يصير الهواء ابرد مما كان قبله ويوم الصحو ابرد من يوم المطر فاذن يلزم
ان يستمر الثلج والمطر الى ان يتغير الفصل والهواء والجواب ان هذا الاعتراض
ليس بقادح فى غرضنا وذلك لانا لم ندع ان السبب فى ذلك اى برودة هو
ولا انها على اى شرط ينبغى ان يكون ولا ان المانع اياها عن ذلك اى شئ هو واذ لم
ندع حصر الاسباب الموجبة للكون والفساد فلا يلزمنا النقض بعدم
الكون والفساد عند وجود البرودة مع ما ذكرناه اذا ادعينا امكان وجود
الكون والفساد بسبب البرودة ما ثبت فى حصوله فمهما ثبت ذلك لمن شاهد
واعتبر علم بالجملة ان للكون والفساد سبباً موجباً هو البرودة مثلاً
فبحال ما كان حصلت البرودة ولم يحصل الكون والفساد حكم بفقدان
شرط او وجود مانع بالجملة وان لم نعرفهما بالتفصيل فان الجهل بالتفصيل ذلك
لا يقدح فى علمنا بامكان وجودهما قوله وقد يخلق النار بالنفاخات من غير نار
اقول لما فرغ الشيخ من الازدواج الاول اشتغل بالثانى وهو بين الهواء
والنار اما صيرورة هواء فهو ظاهر لان الشعل المرتفعة تضمحل فى الهواء
على ما يشاهد ولا يبقى لها حرارة محسوسة ولذلك لم يذكرها الشيخ
واما عكسه فهو المراد من قوله وقد يخلق النار بالنفاخات من غير نار ويكون

ذلك بالصياح النفخ حول الكير وسد الطرق التي يدخل منها الهواء الجديد كما يشاهد
من يزاول ذلك قوله وقد يحيل الاجساد الصلبة الحجرية مياها سيالة
يعرف ذلك اصحاب الحيل كما قد يجمد مياه جارية ليشرب حجارة صلدة
فهذه الاربعة قابلة لاستحالة بعضها الى بعض فلها هيولى مشتركة
اقول وهذا هو الازدواج الثالث وهو بين الماء والارض وبدأه بصيرورة
الارض ماء فقال وقد يحيل الاجساد الصلبة الحجرية مياها سيالة يعرف
ذلك اصحاب الحيل يعني طلاب الاكسير ويكون ذلك بتصييرها املاحا اما
بالاحراق او بالسحق مع ما يجري مجرى الاملاح كالنوشادر ثم اذابتها بالماء
كما يشاهد في الاجزاء الارضية الندية المحرقة كيف يصير ملحا
ويذوب بالماء والاجسام الذائبة بحسب مصطلحاتهم ولما ذكر ذلك
اشار الى عكسه بقوله كما قد يجمد مياها جارية ليشرب حجارة صلدة
وذلك مشاهد في بعض المياه التي ينعقد حجرا بعد خروجها من منابعها
وانما ذكر هذا العكس بخلاف نظيريه لانه اندر وجودا بالقياس
اليهما ولم يستأنف له قولا بل وصله بالحكم الاول لانهما ازدواج واحد
ثم انتج المطلوب من الجميع وهو كون العناصر قابلة لان يستحيل بعضها
الى بعض والمراد بالاستحالة ههنا غير المصطلح عليها اعني الحركة
الكيفية والسؤال الذي ذكره الفاضل الشارح مما اقتضته قريحة
بعض اصحابه ان هذه التغيرات المشاهدة يحتمل ان يكون استحالة في
الكيف مثلا الهواء الذي صار ماء استحال في حرارته الى البرودة فهو هواء في
جوهره لكنه متكيف بكيفية الماء ومع هذا الاحتمال لا يثبت الكون
والفساد فليس بشئ لانه يقتضي الانكار لامور محسوسة وعلى
تقديره فيحتمل ان يكون العناصر جميعها جسما واحدا متكيفا بهذه الكيفيات
ومع ذلك فبقاء الكيفية التي استحال اليها العناصر مع زوال السبب المقتضي
اياها دل على حدوث صورة تستحفظها اشارة وتنبيه هذه هي اصول الكون
والفساد في عالمنا هذا وهي الاركان الاول والجرميات بمباعدة ذوات

الحركة المستقيمة حتى يوجد خفيف مطلق يحوي نفس جهة فوق كالنار وثقيل
مطلق كالارض وخفيف ليس بمطلق كالهواء وثقيل ليس بمطلق كالماء اقول
قد علمت ان لهذه الاجسام اعتبارات منها اصول الكون والفساد ومنها انها
اركان العالم ومنها استقصات يتركب المركبات منها وعناصر ينحل المركبات
اليها وذكر ان الاستدلال عليها من حيث الكون والفساد والتركيب
والتحليل ينبغي ان يكون باعتبار الفعل والانفعال وان الاستدلال عليها
من حيث انها اركان ينبغي ان يكون باعتبار امكنتها فلما ذكر من الصنف
الاول طرفا صالحا اراد ان يذكر الصنف الثاني وبين في هذا الفصل حال امكنتها
في النضد والترتيب وبين بذلك انها منحصرة في اربعة وان العالم يتم بهذه
الاربعة فقوله هذه هي اصول الكون والفساد اشارة اليها باحد اعتباراتها
وقوله في عالمنا هذا اشارة الى عالم الاجسام العنصرية وقوله وهي الاركان
الاول اشارة اليها باعتبار كونها اجزاء ذاتية للعالم وقيد بالاول لان بعض
المركبات ايضا اركان للبعض كالاعضاء للحيوان لكنها لا يكون اول فالاول
للجسم هي هذه وقوله بالحري ان يتم بها عدة ذوات الحركة المستقيمة اشارة
الى انحصار الاركان في هذه الاربعة وقوله حتى يوجد خفيف مطلقا يحوي
نفس جهة الفوق كالنار اشارة الى الحصر وان ذوات الحركة المستقيمة
اما خفيفة واما ثقيلة على ما مر وكل واحد منهما اما مطلق واما ليس بمطلق
فاذن التربيع واجب واما الفرق بين المطلق والذي ليس بمطلق على ما ذكره
الشيخ في الشفاء وهو ان الخفيف المطلق هو الذي في طباعه ان يتحرك الى غاية
البعد عن المركز ويقتضي طبعه ان يقف طافيا بحركته فوق الاجرام كلها
والثقيل المطلق ما يقابله في ذلك واعلم انه يريد بغاية البعد عن المركز غاية
البعد الذي يمكن ان يصل اليه الاجسام المستقيمة الحركة ولذلك فسره بالطفو
فوق الاجرام كلها اي الاجرام العنصرية والخفيف بالاضافة له معنيان
احدهما الذي في طباعه ان يتحرك في اكثر المسافة الممتدة بين المركز
والمحيط حركة الى المحيط لكنه لا يبلغ المحيط وقد يعرض له ان يتحرك عن المحيط

ولا يكون ثالث للحركتان متضادتين كما ظن بعضهم لانهما تنتهيان الى نهاية
واحدة وهذا مثل الهوآء فانه يرسب فى النار ويطفو على المآء والثانى الذى اذا قيس
الى النار بنفسها كانت النار سابقة له الى المحيط فهو عند المحيط ثقيل وخفيف
بالاضافة وهذا الوجه يقرب من الاول وليس به فبهذا الاعتبار يشارك
للنار لكنه يتخلف عنه وبالاعتبار الاول لا يريد من المحيط ما يريده
النار قال الفاضل الشارح وانما قال خفيف ليس بمطلق ولم يقل خفيف
مضاف ليكون القسمة حاصرة وليكون متناولا للمعنيين
المذكورين فان الخفيف المضاف لا يقع على الهوآء الا بالمعنى الاخير واعلم انه
انما قال خفيف مطلق كالنار ولم يقل فالنار خفيف مطلق لان الاول فى
بيان حصر الاركان كلف على ما مر ولو قال فالنار خفيف مطلق لكان
محتملا ان يكون مع النار شئ اخر وهو ايضا خفيف مطلق واحتاج الى بيان
مساواتهما بمثل ما ذكره الفاضل الشارح وهو ان للمكان الواحد
لا يستحقه جسمان بسيطان **قوله** وانت اذا تعقبت جميع الاجسام التى عندنا
وجدتها منتسبة بحسب الغلبة الى واحد من هذه **اقول** هذا بيان للتى
يحلل اليه المركبات ويتركب منها واشار فيه الى الاستقرآء وتتبع احوال التركيب
والتحليل على ما ذكره الاطباء وفيه تعريض بان المركب من الاجزآء
المتساوية منها غير موجود قال الفاضل الشارح انما سمى الفصل بالاشارة
والتنبيه لان الاشارة هو بيان حصر الاركان بالبرهان والتنبيه هو بيان
انها استقصات للمركبات لا غير بالاستقرآء وتشكك الفاضل الشارح فى
ميل الهوآء لعدم الاحساس والتمثيل بان الحجر اذا وضعنا يدنا تحته احسسنا
بثقله ليس بقوى لان الحجر منفصول من كل الارض فالميل فيه موجود بالفعل
والهوآء متصله بكله فالميل ليس فيه الا بالقوة اما المفصول منه كما يكون فى الزق
المنفوخ تحت الماء فيخرج ميله الى الفعل ويحس به واستبعاده ايضا لبقاء الاجزاء
النارية فى بدن الانسان مع كونها مغمورة فى الاجزآء الارضية ليس بقوى لانه
بالنظر الى الحفظ ليس ببعيد على ما سيأتى وانكاره وجود النار فى المركبات ما بها

لا ينفك عن الامتزاج الا بالقاسر ولا قاسر هناك ولا يتكوّن عن غيرها لان استعداد
الجزء المخلوط بغير النار لقبول النارية اضعف من استعداده لقبول غيرها
ايضا ليس على ما يجب لان المعد كاسخان الشمس وغيرها اذا صار غالبا
على سائر الاجزاء صار الاستعداد لقبول النارية اقوى **قوله هذه يخلق منها**
**ما يخلق بامتزاجه يقع فيها على نسب مختلفة معدة نحو خلق مختلفة بحسب**
**المعدنيات والنباتات والحيوان باجناسها وانواعها** اقول يريد بيان كيفية
تولد المركبات من هذه الاصول الاربعة والمركبات ثلثة ذو صورة
لا نفس له ويسمى معدنيا وذو صورة هي نفس غاذية ونامية ومولدة للمثل
لا حس ولا حركة ارادية له ويسمى نباتا وذو صورة هي نفس غاذية ونامية
ومولدة للمثل وحساسة ومتحركة بالارادة ويسمى حيوانا وجميع هذه الصور
كمالات اولى فان الكمال ينقسم الى منوع هو صورة كالانسانية وهو اول
شيء يحل في المادة والى غير منوع هو عرض كالضحك وكمال ثان يعرض
للنوع بعد الكمال الاول فهذه الصور كمالات مختلفة الآثار يصدر من
الحيواني ما يصدر من النباتي ومن النباتي ما يصدر من المعدني من غير
عكس وكل واحد من هذه الثلثة جنس لانواع لا ينحصر بعضها فوق
بعض وكذلك يشتمل كل نوع على اصناف وكل صنف على اشخاص
لا حصر لها بحيث لا يتشابه اثنان من الانواع ولا من الاصناف ولا من الاشخاص
وليس هذا الاختلاف بسبب الهيولى الاولى ولا بسبب الجسمية فانهما مشتركتان
ولا بسبب المبدأ المفارق فانه كما سنبين موجود احدي الذات
متساوي النسبة الى جميع الماديات فهو اذن بسبب امور مختلفة والامور
المختلفة في الهيولى بعد الصورة الجسمية هي هذه الصور الاربع النوعية
التي اجسامها مواد المركبات كما مر والاختلاف ليس بسبب هذه
الصور انفسها لان الاختلاف الذي يكون بسببها لا يزيد على اربعة فهو اذن
بحسب احوالها في التركيب وفيما يعرض بعد التركيب والتركيب يختلف
باختلاف مقادير الاسطقسات في القلة والكثرة بقياس بعضها الى بعض

اختلافاً لا نهاية له ويختلف ما يعرض بعد التركيب باختلاف ذلك لا محالة وذلك لان الاختلافات الغير المتناهية هي اسباب اختلاف المركبات فقوله هذه اشارة الى الاستعدادات الاربعة وقوله يخلق منها ما يخلق اشارة الى المركبات المتفاوتة بينها وقوله امزجة اشارة الى الاختلافات العارضة بعد التركيب وقوله يقع فيها على نسبة مختلفة اشارة الى اختلاف التركيب لاختلاف مقادير الاستعدادات انما تصير هذه الاختلافات معدة لقبول القوى المختلفة عن مبادئها المفارقة والخلقة هي الهيئة العارضة للجسم بسبب اللون والشكل وتنسب الى الكيفيات المختصة بالكميات والمراد ههنا مبادى تلك الهيئات اعني القوى المصورة وقوله بحسب المعدنيات والنباتات والحيوانات ... فلكل جنس منها مزاج جنسي له عرض بين حدين لا يتجاوزه ذلك الجنس الى ما يعرضه وهو يشتمل على الامزجة النوعية بين الحدين وكذلك الى ان ينتهي الى الامزجة الشخصية ... الامزجة ... بحسب النسب المختلفة الواقعة لبعض الاستعدادات الى بعض في المقادير قوله ولكل واحد من هذه صورة مقومة ... كيفياتها المحسوسة ... تبدلت الكيفية ... مثل ما يعرض للماء ان يسخن وان يختلف عليه ... وتلك الصورة مع ... انها ثابتة لا تشتد ولا تضعف والكيفيات المنبعثة عنها ... تلك الصورة مقومة للهيولى ... والكيفيات ... اعراض ... ولذلك لا تعد ... من اعراض الصور من

اقول يريد ان يفرق بين الصور التي هي الكمالات الاولى والكيفيات التي هي من الكمالات الثانية وانما احتاج الى ذلك لكون الامزجة من الكمالات الثانية وانما احتاج الى ذلك لكون الامزجة من الكمالات الثانية الصادرة من الكمالات الاولى فقال ولكل واحد من هذه صورة مقومة اي صورة نوعية تصير ذلك الواحد بها هو هو على ما مر في النمط الاول منها

تتبعت كيفياته المحسوسة واستدل على مباينتها بثلث حجج انيتان ولمية
الحجة الاولى قوله ولما تبدلت الكيفية وانحفظت الصورة مثل ما يعرض
للماء ان يسخن وهذا تبدل الكيفية الفعلية او يختلف عليه الجمود
والميعان وهذا تبدل الكيفية الانفعالية وما ئيته محفوظة هي صورة
النوعية فاذن المتبدلة غير المحفوظة في الاحوال وقول الفاضل الشارح ان الماء
لا تبقى ماء بعد زوال الحرارة عنها وكالهواء والارض بعد زوال الجمود والميعان
عنهما ان حكم بذلك مطلقا فغير مسلم وان قيد الحكم بحال بساطتها
فمسلم وهو لا يقدح فيما قاله الشيخ لان استلزام الشيء كيفية ما حال البساطة
لا يدل على استلزامه هو اياها حال التركيب وقول الشيخ وربما تبدلت الكيفية
تدل على انه لم يحكم بذلك حكما كليا شاملا للجميع في جميع الاحوال الحجة الثانية
وهي ايضا من الانية قوله وبنائ الصورة معها محفوظة فانها ثابتة لا يشتد
ولا يضعف والكيفيات المنبعثة عنها بالخلاف وذلك لان انسانا لا يكون
اشد انسانية من آخر ويجوز ان يكون اشد حرارة من آخر قال الفاضل الشارح
الدليل على ان الصورة لا يشتد ولا يضعف ان القدر المعتبر في التقوم
ان زال فقد بطل المقوم ولا يكون ذلك انتقاصا للصورة بل بطلانا
لها وان لم يزل بل زال ما وراء ذلك لم يكن الاشتداد في ذاته بل في
عوارضه ثم قال وهذا الدليل بعينه قايم في الكيفيات لان القدر المعتبر
في نوعية الكيفية ان زال فقد بطلت الكيفية وان لم يزل فلم يكن
الزايل معتبرا فيها فان صح الدليل فقد بطلت احدى المقدمتين وان لم يزل
ولم يكن الزايل معتبرا فيها فان صح الدليل وقد بطلت احدى المقدمتين
وان لم يصح فقد بطلت الاخرى واقول معنى الاشتداد هو اعتبار المحل الواحد
الثابت الى حال فيه فيه غير قار يتبدل نوعيته اذا قيس ما يوجد فيها في آن
ما الى ما يوجد في آن آخر بحيث يكون ما يوجد في كل آن متوسطا بين ما يوجد
في آنين يحيطان بذلك الآن ويتحدد جميعها على ذلك المحل المتقوم دونها
من حيث هو متوجه بتلك التجددات الى غاية ما ومعنى الضعف هو ذلك

بعينه الا انه يؤخذ من حيث هو متصرف بها عن تلك الغاية فالاخذ فى الشدة والضعف هو المحل لا الحال المتجدد المتصرم ولا شك ان مثل هذا الحال يكون عرضا لتقوم المحل من دون كل واحدة من تلك الهويات و اما الذى تتبدل هوية المحل المتقوم بتبدله وهو الصورة فلا يتصور فيه اشتداد ولا ضعف لامتناع تبدله على شئ واحد متقوم يكون هو هو فى الحالين و لامتناع وجود حالة متوسطة بين كون الشئ هو هو وبين كونه هو ليس هو بالجهة الثالثة وهى اعم من الاولين يشتمل على الفرق بين الصورتين والاعراض بحسب الهيئات وهى قوله وتلك الصور مقومات للهيولى على ما علمت والكيفيات اعراض والاعراض كائنة ما كانت لواحق فلذلك لا تعد الصور من الاعراض قوله وايضا فان حركاتها بالطبع وسكونها بالطبع منبعثة عن تلك القوى الطبيعية الخفية اقول قد ذكرنا فيما مر ان الطبيعة هى مبدأ اول الحركات والسكونات التى يكون بالطبع وذكر فى هذا الموضع ان الكيفيات المشتدة والضعيفة التى يكون الاشتداد والضعف فيها احد انواع الحركات منبعثة عن الصور النوعية فنبه ههنا على ان الصورة النوعية هى الطبايع بعينها بالذات فهى باعتبار كونها مبادى للحركات والسكونات طبايع وباعتبار كونها مقومات للهيولى صور وباعتبار كونها مبادى للتغيرات فى غيرها قوى قوله واذا امتزجت لم تفسد قواها والا فلا امتزاج اقول قال الشيخ فى الشفاء لكن قوما قد اخترعوا فى قرب زماننا مذهبا غريبا وقالوا ان البسايط اذا امتزجت وانفعل بعضها من بعض تأدى ذلك بها الى ان تخلع صورها فلا يكون لواحد منها صورته الخاصة وتلبس حينئذ صورة واحدة فتصير لها هيولى واحدة وصورة واحدة فمنهم من جعل تلك الصورة امرا متوسطا بين صورها ومنهم من جعلها صورة اخرى من النوعيات فقوله ههنا لم يفسد قواها اشارة الى ابطال ذلك المذهب والحجة عليه بانه لا امتزاج حينئذ بل هو فساد ما وكون لان المزاج انما يكون عند بقاء الممتزجات باعيانها قوله بل استحالت فى كيفياتها المتضادة المنبعثة عن قواها متفاعلة فيها حتى يكتسى كيفية متوسطة توسطا ما فى حد ما متشابه فى اجزائها وهى المزاج اقول يريد تحقيق ماهية المزاج فالعناصر اذا امتزجت

وتفاعلت فلا يمكن ان ينفعل كل واحد منها في الآخر من حيث ينفعل عن ذلك
الآخر لان الفعل ان كان متقدما على الانفعال صار الغالب مغلوبا عن مغلوبه وان كان
متأخرا عنه صار المغلوب غالبا على غالبه وان حصلا معا كان الشيء الواحد غالبا
مغلوبا عن شيء واحد وكلها محال فاذن ينفعل كل واحد منها بصورته وينفعل
بكيفيته ولا يمكن بالعكس لان الانفعال في الصورة يقتضي الانفعال في
الكيفية الصادرة عنها اذ المعلولات تابعة لعللها ولا ينعكس بل انما تنكسر الصورة
وتنكسر الكيفيات وهي حالة يستحيل العناصر في الكيفيات المتضادة المنبعثة
عن تلك الصور حتى يحدث في جميعها كيفية متوسطة تستبرد بالقياس الى حار ما
وتستحر بالقياس الى بارد ما وكذلك في الرطوبة واليبوسة وتتشابه في جميع
اجزاء المركب تلك الكيفية المتوسطة هي المزاج وقوله بل استحالت
كيفياتها اشارة الى حركة الاسطقسات في الكيفيات لان الكيفية نفسها
لا تتحرك فلا تستحيل بل تتبدل ومحلها يستحيل فيها وقوله المتضادة اي المتخالفة
قال الفاضل الشارح حمل هذا التضاد على التضاد الذي يكون بين شيئين في غاية
الخلاف ما كان هذا الحد متناولا للمزاج الثاني الواقع بين اسطقسات ممتزجة
قد انكسرت كيفياتها بحسب المزاج الاول فاذن ينبغي ان يحمل على التخالف
مطلقا حتى يتناولهما معا وقوله متفاعلة فيها اي الاستحالة تكون في حال تفاعل
الصور في الكيفيات وقوله حتى تكون كيفية متوسطة اي توسطا ما اي اذا كان
النار مثلا ستة اجزاء والماء خمسة اجزاء كانت الكيفية المتوسطة اقرب
الحرارة منها الى البرودة على نسبة الثلث والثلثين فلا تكون الكيفية متوسطة
على الاطلاق دائما بل توسطا ما قوله متشابهة في اجزائها وفي بعض النسخ متشابهة
في اجزائها اي في حد من الحدود التي لا تتناهى بين الاطراف وذلك الحد يكون متشابها
في اجزاء الاسطقسات او الكيفية تقتضي ذلك الحد يكون متشابهة فيكون
حرارة الجزء المائي كحرارة الجزء الناري في بيان ما في الكتاب وقال الفاضل الشارح
هذا المزاج مبني على الاستحالة والشيخ لم يثبتها الا في الحار والبارد اقول
تكون المركبات المتشابهة الاجزاء الاكثر في بيان المزاج وجود

الارض دليل على وجود الكيفية المتوسطة بينهما وهي لا يحصل الا بالاستحالة
فيهما وههنا بحث وهو ان يقال انكم حكمتم في ان الصور انما يفعل
في سائر المواد بالكيفيات الفعلية وههنا جعلتم الصور فاعلة والكيفيات
منفعلة فقد ناقضتم كلامكم بوجهين احدهما انكم جعلتم الصور ههنا
فاعلة بذاتها لا بتلك الكيفيات والثاني انكم جعلتم الكيفيات الفعلية
منفعلة والجواب انا لم نجعل الكيفيات انفسها منفعلة بل المنفعلة
هي المادة لكن انفعالها هي استحالتها في تلك الكيفيات وبيان ذلك
ان الصورة النارية مثلا هي المبدأ لحصول الحرارة في مادتها فان انفردت
فعلت فعلها ذلك بذاتها وانفعلت المادة عنها بحصول الحرارة في المادة منها
وان امتزج الماء بها اثرت هي ايضا بتوسط حرارتها في مادة بالماء باردة بسبب
الصورة المائية فكان تأثيرها فيها نقصان برودتها كما ذكرنا في الهيولى
سواء ولو كانت تلك المادة خالية عن البرودة لفعلت فيها الحرارة وفعلت
ايضا صورة الماء في مادة النار مثل ذلك حتى استقرت الكيفية المتوسطة
في المادتين متشابهة والدليل على ان الصورة انما تفعل في غير مادتها بتوسط
الكيفية ان الماء الحار اذا امتزج بالماء البارد انفعلت مادة البارد من الحرارة
كما ينفعل مادة الحار من البرودة وان لم يكن هناك صورة مسخنة
فاذن ظهر ان الفاعلة هي الصورة بتوسط الكيفية وان المنفعلة هي المادة
المستحيلة في الكيفية **وهم وتنبيه** ولعلك تقول لا استحالة
في الكيف وفي الصورة ايضا ولم يسخن الماء في جوهره بل فشت فيه اجزاء نارية
داخلته وكلما يظن انه برد بل فشت في اجزاء جمدية مثلا اقول فقد تبين
مما مضى ان القول بالمزاج مبني على القول بالاستحالة فان الكيفية المسماة بالمزاج انما
يحصل بعد استحالة الاركان وهو ايضا مبني على القول بالكون فان الاجزاء النارية
المخالطة للمركبات لا تهبط عن الاثير كما مر بل يتكون هناك وكان في المتقدمين
من ينكرهما كانكساغورس واصحابه القائلين بالخليط فانهم كانوا ينكرون التغير
في الكيفية وفي الصورة ويزعمون ان الاركان الاربعة لا يوجد شيء منها

صرفا بل هي مختلفة من تلك الطبايع ومن سائر الطبايع النوعية وانما يسمى
بالغالب الظاهر منها ويعرض لها عند ملاقات الغيران يبرز منها ما كان كامنا فيها
ويغلب فيظهر للحس بعد ما كان مغلوبا غائبا عنه لا على انه حدث بل على انه برز
ويكمن فيها ما كان بارزا فيصير مغلوبا غائبا بعد ما كان غالبا وظاهرا وبازاءهم
قوم زعموا ان الظاهر ليس على سبيل بروز وكمون بل على سبيل نفوذ من غيره
فيه كالماء مثلا فانه انما يتسخن بنفوذ اجزاء نارية فيه من النار المجاورة
له والمذهبان متقاربان فانهما يشتركان في ان الماء مثلا لم يستحل حارا لكن
الحار يخالطه ويفترقان بان احدهما يرى ان النار برزت من داخل الماء والثاني
يرى انها وردت عليه من خارجه وانما دعاهم الى ذلك الحكم بامتناع كون شيء
لا عن شيء وامتناع صيرورة شيء شيئا آخر والشيخ لما فرغ من تقرير المذهبين اخذ
اشتغل بالتنبيه على فساد هذين المذهبين فان القول بالمزاج لا يمكن مع القول
بهما وقدم الراى الاخير لانه اشبه بالممكن تقريرا لما مذهبهم وهو ظاهر ثم
اشتغل بالتنبيه على فساده واستدل على ذلك بخمسة امور من المشاهدات

قوله فان قلت ذلك فاعتبر حال المحكوك والمخلخل والمخضخض حين يحمى من
غير وصول نارية غريبة اليه اقول هذا اول استدلالاته وهو الاستدلال
بحدوث السخونة عند الحركة العنيفة فيما يغلب عليه احد العناصر الثلثة
الباقية من غير وصول نار غريبة يمكن نفوذها في المتسخن فالمحكوك هو الشيء
اليابس الصلب الذي يماسه مثله مماسة عنيفة كخشبتين يابستين فان المحكوك
منهما يحمى بل يحترق من غير نار وهو مما يغلب عليه الارضية والمخلخل هو الذي
يجعل قوامه بالعصر رقيقا متخلخلا كهواء الكير بالحاح النفخ عليه ومنع
الهواء الخارج من الدخول اليه فانه يتسخن لا محالة وذلك لان السخونة يستلزم
التخلخل فالحركة الشديدة المقتضية لرقة القوام يقتضي التسخن فيه
ايضا والمخضخض هو الجسم الرطب كالماء ونحوه الذي تحرك تحريكا شديدا
فانه يسخن ايضا قال واعتبر حال التسخن في مستحصف وفي متخلخل هل تتم
الاستحصاف نفوذ ما يسخن بالفشوفية على نسبة قوامه اقول وهذا

استدلال

استدلال ثان وهو ان الماء يغلي المتشابهين اذا سخنا في انائين احدهما مستحصف ومستحكم الجسم كالنحاس مثلا والثاني متخلخل اي متخلخل في الوضع بمعنى الاشتمال على الفرج والمسامات الصغيرة كالخزف ولو كان التسخين بنفوذ النار وفشوها في المائع لوجب ان يسخن الذي في المتخلخل قبل الآخر على نسبة القوامين لسهولة النفوذ فيه دون الآخر وليس الامر كذلك **قوله** وهل الامتلاء من مصمد ومفدوم يمنع

البلاغ في التسخين بمنع الفشو وفي بعض النسخ بمنع الفشو اذا كان لا يخرج منه شئ يعتد به حتى يخلف مكانه فاش يعتد به **اقول** صمام القارورة سدادها وفدامها ما يوضع في فمها وهذا استدلال ثالث وهو ان امتلاء الاناء المصمم يجب على تقدير ذلك المذهب ان يمتنع عن تسخن ما فيه تسخنا بالغا لامتناع دخول شئ يعتد به فيه الا بعد خروج شئ منه اذ التداخل محال وليس كذلك **قوله** واعتبر حال القمقم الصياحة **اقول** وهذا الاستدلال رابع وهو ان القمقمة اذا ملئت ماء وسد راسها سدا محكما ووضعت على نار قوية فانها تنشق بعد صيرورة اكثر مائها نارا وتصيح صيحة عظيمة هائلة يتنفر عنها الدواب وهي من حيل المحتالين لحدوث السخونة والنار داخلها مع امتناع دخول النار فيها وخروج الماء منها يدل على الاستحالة والكون معا وانظر ما بال الجمد يبرد ما فوقه والبارد من اجزاء لا يصعد لثقله وهذا الاستدلال خامس وهو ان الجمد يبرد ما يوضع فوقه والاجزاء البارده لا يصعد بالطبع ولا قاسر هناك فاذن هو الاستحالة وقد الفاضل الشارح ان الجسم البارد بالطبع اذا وضع فوق الجمد فلعله برد بالطبع مردود لانه يقتضي ان تبرد مثله من غير وضع على الجمد مثل تبرده **وهم وتنبيه** اي لعلك تقول

ان النارية كامنة يبرزها الحك والخضخضة من غير تولد سخونة ولا نارية **اقول** هذا هو المذهب الآخر وهو القول بالقول بالكمون والبروز وانما اقتصر على الحك والخضخضة لان كون النار فيما يغلب عليه البارد وان بالطبع اقرب قال الفاضل الشارح وذلك لان لهم ان يقولوا الهواء حار بالطبع وتاثير الخلخلة فيه تصفيته عما يخالطه من الارض والماء حتى يظهر كيفيته ولا يلزم على ذلك

استحالته **قوله** لهل ليسعك ان تصدق بوجود جميع النارية المنفصلة من خشبة الغضاء فيها مختلفة لبقية منها فاشية في ظاهر الجمر و باطنه و بحس فاشية في جميع جرم الزجاج الذائب عند استشفاف البصر فلو لم يكن في الخشب من النارية الا الباقي فيه عند التجمر لكان لا يسعك ان تصدق بكمونه كمونا لا يبرزه رض و لا سحق و لا يلحقه لمس و لا نظر فكيف و لو كان هناك كمون و بروز لكان اكثر الكامن بروزا فارق ثم الكلام بعد هذا طويلا **اقول** تنبيه على فساد هذا المذهب بان النارية الكثيرة التي تنفصل عن خشبة الغضاء منها ما ينفصل و يبقى في ظاهر جمرها و باطنها ما يبقى لا يمكن ان يكون موجودة بالفعل في باطنها على سبيل الكمون غير محرقة اياها و كذلك النارية الغاشية في الزجاج الذائب لو كان قبل ذلك في الزجاج موجودا لكان مبصرا كما كان بعد البروز مبصرا اذ هو شفاف لا يمنع البصر عن النفوذ فيه و الاحساس بما في باطنه بل لو لم يكن في الغضاء الا النارية الباقية بعد التجمر لامتنع التصديق بوجودها بالفعل فيه وجودا لا يبرزه الرض و السحق و لا يدركه اللمس و النظر فكيف يمكن ان يصدق بوجود جميع تلك النارية التي انفصلت عنها حالة الاشتعال فيها مع هذه الباقية و المراد من قوله ثم الكلام بعدها طويلا ان لابطال احتجاجات اصحاب هذا المذهب و ذكر ما يرد عليهم من سائر الوجوه بالتفصيل بيانات كثيرة لكن لما كان فيما اوردناه كفاية كان الكلام فيما بعد ذلك يقتضي تطويلا و اعترض الفاضل الشارح بان حرارة الادوية الحارة كالفرفيون انما تكون لكثرة اجزاء النارية التي فيها مع انها غير ظاهرة للحس عند السحق و الرض فلم لا يجوز ان يكون هاهنا مثله فان قيل ليس فيها اجزاء نارية لكنها يسخن بدن الحي عند انفعالها عنه بالخاصية كان قولا بانها يسخن بالخاصية لا بالكيفية و هذا خلاف ما قالته الاطباء و الجواب ان الاجزاء النارية التي في الفرفيون انما لا يظهر للحس لكونها منكسرة الكيفية للمزاج فان قالوا بمثله ناقضوا مذهبهم و لا لزمهم ما مر

**نكتة** اعلم ان استضاءة النار الساترة لما وراءها انما تكون لها اذا علقت

شيئاً ارضياً ينفعل بالضوء عنها ولذلك اصول الشعل وحيث النار قوية هي شفافة لا يقع لها ظل ويقع لما فوقها ظل عن مصباح آخر اقول يريد بيان ان النار المرئية ليست ببسيطة والبسيطة شفافة لا لون لها فالمراد لمستضاءة النار شعلتها وقيدها بقوله الساترة لما وراها ليستدل بذلك على كونها مشتملة على اجزاء ارضية ثم ذكر علة كونها مستضيئة وهو انفعال الاجزاء الارضية عنها بالضوء فنبه بذلك على ان النار الصرفة شفافة العدم ما تقبل الضوء عنها ثم استدل على ذلك ايضاً بان النار القوية المتمكنة من الاحالة التامة للاجزاء الارضية كما في اصول الشعل وحيث يكون النار قوية من سائر اجزائه انما يكون شفافة ينفذ البصر فيها عديمة الظل غير ساترة لما وراها ثم قال ويقع لما فوقها ظل اى راس الشعل قال وربما كان انفراجه وتجمه وانتشاره اكثر من حجم الشفاف حتى لا يكون لقائل ان يقول ان الشفاف للانتشار وخلافه لاستجرار الصنوبرية مستحصفة النار اقول هذا جواب عن سؤال ذكره بعده وهو ان يقال لعل التشفيف وعدم الظل في اصل الشعلة كان لانتشار اجزاء النارية ونفوذها فهناك وعدم التشفيف والظل فيما فوقه لاكتنازها واجتماعها وذلك لان شكل الشعلة يكون في الاكثر مخروطاً صنوبرياً فالاجزاء ينتشر في قاعدة المخروط ويجتمع في راسه واجاب عنه بانه ربما لا يكون شكله كذلك بل كان بالعكس فكان انفراج راس الشعلة وتجمه اى عظمه وانتشاره اكبر من حجم الشفاف الذى هو اصلها ومع ذلك يكون التشفيف وعدم الظل في الاصل دون الراس قوله فتبين من هذا ان النار البسيط شفافة كالهواء هذا هو النتيجة لما مضى واذا استحال اليها النار المركبة التى يكون منها الشهب استحالة تامة سفت فظن انها طفئت اقول المتحلل اليابس المتصعد لاكتساب الحرارة عن الدخان المرتفع من الارض انما يعلو البخار لان اليابس اكثر حفظاً للكيفية الفعلية واشد افراطاً فيها لذلك فاذا بلغ الجو الاقصى الحار بالفعل لبعده عن مجاورة الماء والارض ومخالطة

بخرهما وقربه من الاثير اشتعل طرفه العالى او لا ثم ذهب الاشتعال فيه الى آخره فرأى الاشتعال ممتدا على سمت الدخان الى طرفه الآخر وهو المسمى بالشهاب فاذا استحالت الاجزاء الارضية نارا صرفة صارت مرئية لعدم الاستضاءة فظن انها طفئت وليس ذلك بطو ولعل ذلك من اسباب تطفؤها احيانا عندنا وهو كما اذا القينا شيحة مثلا فى تنور مسعر صارت النار فيه شفافة لقوتها فان الشيحة يشتعل ثم ينطفى **قوله** والاشبه ان اكثر السبب فى ذلك عندنا استحالة النارية هواء وانفصال الكثافة الارضية دخانا الذى كلما قويت النار يجب ان يكون اقل لانها يكون اقدر على احالة الارضية بالتمام نارا فلم يبق ما يكون دخانا بقاؤه فى النار الضعيفة **اقول** وذلك لان النار عندنا يكون فى الاكثر ضعيفة لاحاطة اضدادها بها فيستحيل هواء وينفصل الارضية عنها دخانا ثم يلين حال احالتها الارضية بحسب قوتها وضعفها **قوله** هذه النكتة غير مناسبة بحسب النوع الغرض ومناسبة بحث الجنس **اقول** الكلام كان فى المركبات وبسببها فى المزاج والجر الى ابطال المذاهب المخالفة لذلك وهذا البحث لا يناسبه من حيث تعلقه بالمزاج والتركيب ويناسبه من حيث تعلقه بالعناصر التى هى اصول التركيب والمزاج فكان مناسبا بحسب الجنس دون النوع وكان الاصوب ان يقول وهذه النكتة غير مناسبة بحسب الصورة ومناسبة بحسب المادة والغرض من ايراد هذه النكتة هو التنبيه على ان كون النار المحيط لسائر العناصر غير مرئية وهو لبساطتها **تنبيه** انظر الى حكمة الصانع بدأ فخلق اصولا ثم خلق منها امزجة شتى واعد كل مزاج النوع وجعل اخرج الامزجة عن الاعتدال لاخرج الانواع عن الكمال وجعل اقربها من الاعتدال الممكن مزاج الانسان لتستوكره نفسه الناطقة **اقول** الشيخ قد لاحظ فى هذا الفصل عبارة الشيخ الفاضل ابى نصر الفارابى فانه قال فى المختصر الموسوم بعيون المسائل بهذه العبارة حكمة البارى تعالى فى الغاية لانه خلق الاصول واظهر منها الامزجة المختلفة وخص كل مزاج بنوع من

الانواع وجعل كل مزاج كان ابعد عن الاعتدال سبب كل نوع كان ابعد عن الكمال وجعل النوع الاقرب من الاعتدال مزاج البشر حتى يصلح لقبول النفس الناطقة فالاصول هي الاستقصات الاربع واخرج الامزجة عن الاعتدال هو مزاج اقرب المعادن الى العناصر وانما قال واقربها من الاعتدال الممكن لان الاعتدال الحقيقي عنده ليس بموجود وفي قوله لتستوكره نفسه الناطقة استعارة لطيفة منبهة على تجريد النفس اذ جعل نسبتها الى المزاج نسبة الطائر الى لوكرة واعلم ان انكسار تضاد الكيفيات واستقرارها على كيفية متوسطة واحدانية نسبة ما لها الى مبدأها الواحد وبسببها يستحق لان يفيض عليها صورة او نفسا يحفظها وكل ما كان الانكسار اتم كانت النسبة اكمل والنفس الفايضة لمبدأها اشبه واعترض الفاضل الشارح على قول الشيخ واعد كل مزاج لنوع بان كل مزاج انما يستعد لقبول صورة لذاته لا بجعل غيره واستشهد بقوله في النمط الخامس ان وجود المحدث بالفاعل وكونه مسبوقا بالعدم ليس بفعل الفاعل بل لذاته وبقول موجد الشئ هو الموجد لصفاته الذاتية فان فاعل السواد هو الذي جعله لونا وانما توهم تلك الصفات له لذاته لا بفعل فاعل فليس معناه انها ليست بفعل فاعل الشئ بل انها انما صدرت عن فاعل الشئ بتوسط ذات الشئ وليست بفعل فاعل مباين لها فان بعض الصفات محتاجة معها الى غيرها واعترض ايضا على قوله واقربها من الاعتدال الممكن مزاج الانسان بان المباحث الطبية تشهد بان اعدل الاعضاء جلدة الاصابع واخرجها عن الاعتدال القلب فكان ينبغي ان يتعلق النفس بتلك الجلدة لا بالقلب اقول كون جلد الاصابع اعدل الاعضاء لا يقتضي كونه على عدل الامزجة على الاطلاق فان الاعضاء من حيث هي اعضاء ليست بقريبة من الاعتدال لغلبة الجزئين الثقيلين عليها وايضا ليست الاعضاء مما يتعلق بها النفس اولا والمزاج المستعد لقبول الصورة الحيوانية فضلا عن الانسانية ليس هو مزاج الاعضاء بل هو مزاج الارواح التي يقرب الاجزاء الثقيلة والخفيفة فيها من التساوي فهي اول شئ يتعلق النفوس به ثم ان تلك النفوس ليحتاج بسبب محافظة تلك الارواح واكمالها الشخصي او النوعي او لا

الی عضو تحصر تلک الارواح ویمنعها عن التفرق وهو القلب ثم الی عضو یغذیها هو الکبد والی عضو یعدها لان یصیر مبدأ الحس والحرکة هو الدماغ ثم الی سائر الاعضاء عضواً بعد عضو بحسب حاجتها فی افعالها المختلفة المتنبة الی ان ینتهی الی جلد الانملة وغیره فیتم بجمیع ذلک الشخص علی التفصیل المذکور فی کتب الطب فهذا وامثاله لیس مما یخفی علی الناظر فی کتبهم ولکن من لم یجعل الله له نوراً فما له من نور

## النمط الثالث فی النفس الارضیة والسماویة

انما فصل النفس الی الارضیة والسماویة لانها لا تقع علیهما بمعنی واحد بعد اشتراکهما فی معنی فالمعنی المشترک قولنا کمال اول لجسم طبیعی اما الکمال الاول فقد مر بیانه واما الجسم ههنا فیعم الجنس الماخوذ بشرط لا واما الطبیعی فما یقابل الصناعی والمعنی الذی ینضاف الی ذلک فیتحصل النفس الارضیة منها وله للنفوس النباتیة والحیوانیة والانسانیة هو ان یقول بعد قولنا لجسم طبیعی آلی ذی حیاة بالقوة ومعناه کونه ذا آلات یمکن ان یصدر عنه بتوسطها وغیر توسطها ما یصدر عن افاعیل الحیوة التی هی التغذی والنمو والتولید والادراک والحرکة الارادیة والنطق والمعنی الذی ینضاف الی ذلک فیتحصل النفس السماویة هو ان یقول بعد قولنا لجسم طبیعی ذی ادراک وحرکة یتبعان تعقلا کلیا حاصلا بالفعل **تنبیه** ارجع الی نفسک وتأمل هل اذا کنت صحیحا بل وعلی بعض احوالک کالسکر والنوم وغیرها بحیث تفطن للشیء فطنة صحیحة هل تغفل عن وجود ذاتک ولا تثبت نفسک ما عندی ان هذا یکون للمستبصر حتی ان النائم فی نومه والسکران فی سکره لا یعزب ذاته عن ذاته وان لم یثبت تمثله لذاته فی ذکره ولو توهمت ان ذاتک قد خلقت اول خلقها صحیحة العقل والهیئة وفرض انها علی جملة من الوضع والهیئة لا تبصر اجزاؤها ولا تتلامس اعضاؤها بل هی منفرجة ومعلقة لحظة ما فی هواء طلق وجدتها قد غفلت عن کل شیء الا عن ثبوت انیتها **اقول** یرید ان ینبه علی وجود النفس الانسانیة بان الانسان الکامل الادراک وغیر کامل الادراک الذی یختل ادراکه اما بالحواس الظاهرة کالنائم او بالحواس الباطنة

والظاهرة جميعاً كالسكران بشرط ان يكون له فى ذلك فطنة صحيحة لا يغفل
عن وجود ذاته ثم زاد ايضاً حالاً بفرض حالة للانسان لا يدرك فيها شيئاً غير
ذاته وهو ان يتوهم انه خلق اول خلقه حتى لا يكون له تذكر اصلا واشترط
كونه صحيح العقل ليتنبه لذاته وكونه صحيح الهيئة لئلا يؤدى به مرض فتدرك
حالا لذاته غير ذاته وكونه بحيث لا يبصر اجزاءه لئلا يدرك جملة فيحكم بانه
هى ولا يتلامس اعضاءه لئلا يحس باعضائه بل منفرجة ومعلقة فى هواء
طلق بفتح الطاء وسكون اللام اى غير محسوسة بكيفية غريبة فيه من حر او برد
يقال يوم طلق وليلة طلقة اذ لم يكن فيه حر ولا برد ولا شئ يؤذى وانما اشترط
كون الهواء طلقاً لئلا يحس بشئ خارج عن جسده ايضا فان الانسان
فى مثل الحالة المذكورة يغفل عن كل شئ كاعضائه الظاهرة والباطنة
وككونه جسماً ذا ابعاد وكحواسه وقواه وكالاشياء الخارجة عنه
جميعاً الا عن ثبوت ذاته فقط فاذن اول الادراكات على الاطلاق واوضحها
هو ادراك الانسان نفسه فظاهر ان مثل هذا الادراك لا يمكن ان يكتسب
بحد ورسم او يثبت بحجة وبرهان وقول الفاضل الشارح ان الشيخ لم يبين
ان هذه القضية اولية او برهانية ثم حكمه عليها بانها برهانية ثم تمحله فى اقامة
البرهان عليها ثم تزييفه لبراهينه خبط كلها لا فائدة فى الاشتغال بها

**تنبيه** بماذا تدرك حـ وقبله وبعده ذاتك وما المدرك من ذاتك اترى
المدرك منك احد مشاعرك مشاهدة ام عقلك وقوة غير مشاعرك

وما ينا سبها فان كان عقلك وقوة غير مشاعرك بها تدرك افبوسط تدرك

ام بغير وسط ما اظنك تفتقر فى ذلك حـ الى وسط فانه لا وسط فبقى ان تدرك

ذاتك من غير افتقار الى قوة اخرى والى وسط فبقى ان يكون بمشاعرك او بباطنك
بلا وسط ثم انظر **اقول** يريد التنبيه على ان الانسان لا يدرك نفسه
الا بنفسه لا بقوة غير نفسه ولا بتوسط شئ آخر وذلك بالبحث عن المدرك
عند الفرض المذكور بل فى جميع احوال الادراك ماهو وكذلك المدرك
وبدأ بالمدرك وقسمه الى المشاعر الظاهرة والباطنة كالعقل

وغيره وقسم الباطنة الى ما يدرك بوسط او بغير وسط والى ما يدرك بنفسه او بقوة شئ آخر غيره وبين ان الادراك فى الفرض المذكور لم يكن بقوة اخرى ولا بتوسط شئ آخر لان المدرك فى ذلك الفرض كان غافلا عما يغايره فينبغى ان يكون ذلك الادراك بالمشاعر الظاهرة او الباطنة بلا وسط وعلى وجه لا يتصور معاثرة بين المدرك والمدرك البتة **تنبيه** اتحصل ان المدرك منك اهو ما يدركه بصرك من اهابك لا فانك ان انسلخت عنه وتبدل عليك كنت انت انت اوهو ما تدركه بلمسك ايضا وليس ايضا الا من ظواهر اعضائك لا فان حالها ما سلف ومع ذلك فقد كنا فى الوجه الاول من الفرض اغفلنا الحواس عن افعالها فيتبين به انه ليس مدركك عضوا من اعضائك كقلب ودماغ وكيف وقد يخفى عليك وجودهما الا بالتشريح ولا مدركك جملة من حيث هو جملة وذلك ظاهر لك مما تمتحنه من نفسك ومما نبهت عليه فمدركك شئ آخر غير هذه الاشياء التى قد لا تدركها وانت مدرك لذاتك والتى لا تجدها ضرورية فى ان يكون انت انت فمدركك ليس من عداد ما تدركه حسا بوجه من الوجوه ولا مما يشبه الحس مما سنذكره **اقول** برهان يبين ان نفس الانسان ليس بمحسوسة فبحث عن المدرك وقسمه الى ان يكون اما محسوسا او غير محسوس وان كان محسوسا فهو اما جزء من البدن او كله وان كان جزءه فهو اما شئ من ظواهر اعضائه او شئ من بواطنها وهذه اربعة اقسام ثم ابطل ان يكون المدرك شيئا من ظواهر البدن بوجهين احدهما ان الانسان لو انسلخ عن ظواهر بدنه لكان هو هو ولكان مدركا لذاته والثانى ظواهر البدن لا يدرك الا بالحواس وهو فى الفرض المذكور كان غافلا عن الحواس وعما يدركه الحواس مع انه يدرك لذاته وابطل ان يكون المدرك شيئا من اعضائه الباطنة بانها لا يدرك الا بالتشريح وهو فى الفرض المذكور كان غافلا عن التشريح وعما يوجبه التشريح وابطل ان يكون المدرك جملة البدن بانه حين يمتحن من نفسه يجد نفسه مدركا لذاته وغافلا من تفاصيل اعضائه وبان ادراك المركب لا ينفك عن

ادراك اعضائه التي يكون كل واحد منها غير المركب وكان الانسان
في الغرض المذكور غافلا عما تغايره فظهر ان المدرك هو شئ غير اجزاء البدن جملة
وفرادى وغيرالتي يمكن ان يغفل عنها المدرك لذاته حالة الادراك لكونها
غير ضرورية الادراك في كونه مدركا لذاته وظهر من ذلك ان المدرك
ليس بمحسوس ولا مايشبه المحسوس مما سنذكره يعني المخيل والموهوم
وهم وتنبيه ولعلك تقول انما اثبت ذاتي بوسط فعلي من فعلي فيجب
اذن ان يكون لك فعل تثبته في الفرض المذكور جعلناك بمعزل من ذلك
واما بحسب الامر الاهم فان فعلك ان اثبته فعلا مطلقا فيجب ان يثبت به
فاعلا مطلقا لا خاصا هو ذاتك بعينها فان اثبته فعلا لك فلم يثبت به ذلك
بل ذاتك جزء من مفهوم فعلك من حيث هو فعلك فهو مثبت في الفهم
قبله ولا اقل من ان يكون معه لا به فذاتك مثبتة لا به **اقول** اثبات
الاشياء التي يخفى وجودها قد يكون بعللها كما في برهان لم وقد يكون
بمعلولاتها كما في الدليل و وهم الانسان لا يذهب الى اثبات ذاته
بعلله فان وجوده له اظهر من وجود علله فان ذهب فعساه ان يذهب
الى اثباته بمعلولاته التي هي افعاله وآثاره فان اكثر القوى يثبت بافعالها
وآثارها والشيخ ابطل هذا الوهم بوجهين وجه خاص بهذا الموضع وهو
ان الانسان في الغرض المذكور كان غافلا عن افعاله من ادراك ذاته
ووجه عام وهو ان الفعل ان اخذ من حيث هو فعل ما من غير اختصاص
بفاعله فهو لا يدل الا على فاعل ما غير معين ولا يمكن ان يستدل الانسان
به على فاعل معين هو ذاته وان اخذ من حيث هو فعل لفاعل معين فالفاعل
المعين يكون معلوما قبله ولا اقل من ان يكون معه فلا يمكن ان يستدل بذلك
عليه وبالجملة الاستدلال بالفعل على الفاعل استدلال ناقص لا يتادى الى معرفة
ذات الفاعل بما هو فاذن اثبات الانسان نفسه بواسطة فعلها محال والفاضل الشارح
نسب كلام الشيخ في هذا الفصل الى التطويل ورام اختصاره بحجة على ان
ذات الانسان ليست هي اعضائه فقال الانسان عالم بثبوته وان كان غافلا

عن جميع اعضائه والمعلوم مغاير لما ليس بمعلوم فذاته مغايرة لاعضائه هذا هو الذى
قرره الشيخ بعينه ثم عارضه بان الانسان يعلم ذاته المخصوصة ولا يخطر بباله
تصور النفس التى يقولون بها فكل ما يجعلونه عذرا من ذلك فهو عذر عن هذا الكلام
اقول ليت شعرى ما يريد بالنفس التى يقولون بها ان اراد به ذات الانسان المدركة
المحركة مغايرة وان اراد بها شيئا آخر فالشيخ لم يقل بها وينبغى ان يعلم ان هذا
الرجل اعظم قدرا من ان يجهل امثال هذا الكنه بل يتجاهل فى كثير من المواضع تقربا
الى الجهال **اشارة** هو ذا يتحرك الانسان بشئ غير جسميته التى لغيره وبغير
مزاج جسمه الذى يمانعه كثيرا حال حركته فى جهة حركته بل فى نفس
حركته **اقول** يريد اثبات ان نفس الانسان غير الجسمية والمزاج بصدور
عنها الافاعيل المنسوبة اليها من مأخذ آخر وهو الوجه الذى يثبت به صور
ساير الانواع وقواها فنقول قبل الخوض فيه ان صور المركبات تقوم
موادها وتجعلها شيئا ما غير المواد فهى من حيث هى كذلك مبادى الفصول
منوعة ومن حيث يصدر عنها افعال مختلفة هى قوى وطبايع
لكن الافعال الصادرة عنها حفظ موادها المجتمعة من الاقتصات المتضادة
بكيفياتها المتداعية الى الانفكاك لاختلاف ميولها الى امكنتها المختلفة
والصور التى يقتصر فعلها على هذا القدر معدنية ومنها الافعال النباتية
التى منها جمع اجزاء آخر من الاستقصات واضافتها الى موادها وصرفها فى وجوه
التغذية والانماء والتوليد والصورة التى يصدر عنها هذه الافعال مع الحفظ
المذكور نفس نباتية ومنها الافعال الحيوانية التى هى الحس والحركة
والصور التى يصدر عنها هذان الفعلان مع الافعال النباتية والحفظ
المذكور نفس حيوانية والنفس الانسانية هى التى يصدر عنها الافعال السابقة
كلها مع النطق وما يتبعه فالشيخ يريد فى هذا الفصل ان يستدل ببعض هذه
الافعال على وجود النفس الانسانية من حيث هى نفس وصورة مالا من حيث
ذاتها المدركة لنفسها فانها من حيث كذلك لا يمكن ان يثبت بافعالها على ما مضى
وبدأ باظهر الافعال المذكورة وهو الحركة الارادية والحس فاستدل بالحركات

الارادية المختلفة اولاً وذلك لانها يقتضى مبدأ ولا يجوز ان يكون مبدأها
جسمية الانسان لانها موجودة لغير الانسان كالعناصر والجمادات ولا يجوز ان
يكون مبدأها المزاج لان المزاج يقتضى حركة المركب الى مكان
يقتضيه غالب اجزائه اما مطلقا او بحسب الاجتماع او سكونه
فى مكان اتفق حدوثه فيه على ما تقرر وبالجملة لا يقتضى حركات
مختلفة فى جهات مختلفة لكونه كيفية متشابهة غير مختلفة بل هو
مما يمانع الانسان كثيراً وقت حركته فى جهة الحركة كما اذا اصعد الانسان
على جبل فانه يريد الفوق ومزاج بدنه لغلبة الثقلين فيه يقتضى السفل
بل وفى نفس حركته كما اذا اراد الانسان ان يتحرك على الارض ومزاجه
يقتضى سكونه عليها لثقله والفاضل الشارح فسر حال الحركة
فى قوله يمانعه كثيرا حال حركته فى جهة حركته بالسرعة والبطوء فقال
وذلك فى وقت الاعياء فان المزاج يمانع كون الحركة سريعة كالانسان
اذا اراد رفع قدميه فجهة الحركة الارادية هو الفوق وعند الاعياء لا يكون
تلك الحركة سريعة اقول والاظهر انه يريد بحال الحركة وقت الممانعة الواقعة
بينهما فى جهة الحركة بان يقصد الانسان جهة والمزاج اخرى فان ذلك لا يكون
الا فى حال الحركة كما ذكرناه وفسر ايضا قوله بل فى نفس حركته بالرعشة
قال لان النفس تحركها الى فوق والمزاج الى اسفل فيتركب الحركة منهما اقول
الرعشة لا يتركب من هاتين الحركتين فقط بل ومن كل حركة فى جهة
تريدها النفس ومن حركة فى مقابل تلك الجهة تحدث من امتناع العضو
عن طاعة النفس فانك اذا احدثت محركا ميلا الى جهة وعارضه مانع
احدث ذلك المانع ميلا الى مقابل تلك الجهة كما فى الحجر الهابط اذا وقع
على جسم صلب فرجع مساعدا وايضا عند تحريك النفس الى فوق والمزاج
الى اسفل لا يكون الممانعة بينهما فى نفس الحركة بل فى جهتها فان الممانعة
فى نفس الحركة يكون اما بان يريدها النفس ولا يقصدها المزاج كما فى حال
الحركة عن المكان الطبيعى او يقصدها المزاج ولا يريدها النفس كما فى

حال الهر **قوله** وكذلك تدرك بغير جسمية وبغير مزاج جسمية الذى يمنع
عن ادراك التشبيه ويستحيل عند بقاء الضد فكيف يلبس به **اقول** وهذا
استدلال بالادراك فانه ايضا يقتضى مبدأ ولا يجوز ان يكون مبدأه
الجسمية المشتركة ولا المزاج فانه كيفية ما لا تأثر عما يوافقها فى النوع
فيمتنع المدرك ادراكه اذ الادراك انما يحصل بانفعال المدرك على
ما سيظهر ويستحيل عما يخالفها فلا تبقى معه موجودة فكيف يلبس
المدرك بها وهى غير موجودة **قوله** ولان المزاج واقع فيه بين اضداد متنازعة
الى الانفكاك انما يجبرها على الالتيام وحافظه قبل الالتيام فكيف
لا يكون قبل ما بعده وهذا الالتيام كما يلحق الجامع والحافظ وهن
او عدم يتداعى الى الانفكاك **اقول** هذا استدلال لوجود المزاج لنفسه وبقائه
على وجود النفس وهو ان المزاج كما مر انما يحدث بين استقصات متضادة
متنازعة الى الانفكاك لاختلاف ميولها الى امكنتها فهو محتاج اولاً الى شئ
يجمعها بقسر حتى يمتزج ويلتئم بعد الاجتماع ثم يتفاعل فيحدث بعد ذلك
المزاج والى شئ يحفظ الاسطقسات بالقسر مجتمعة ليبقى المزاج موجودا
والا تفرقت بحسب طبايعها فانعدم المزاج المستمر الوجود محتاج الى جامع
وحافظ احدهما سبب وجوده والثانى سبب بقائه وهما متقدمات على
الالتيام المتقدم على المزاج وهذا هو المراد من قوله وكيف وعلة الالتيام
وحافظه قبل الالتيام المتقدم على المزاج وهذا هو المراد من قوله وكيف
وعلة الالتيام وحافظه قبل الالتيام فكيف لا يكون قبل ما بعده اى وكيف
وعلة الالتيام وحافظه يكونان قبل الالتيام المستمر الوجود فكيف
لا يكونان قبل المزاج الباقى الذى هو بعد الالتيام وهذا الالتيام يتداعى
الى الانفكاك عند لحوق الجامع والحافظ وهن بالامراض المنهكة مثلا
او عدم بالموت لانتفاء المعلول عند انتفاء العلة وهذا الاستدلال مؤكد
للذى قبله باعتبار المشاهدة فاذن هناك شئ هو الجامع والحافظ للمزاج
وهو الشئ الذى صار المركب به انسانا **قوله** فاصل القوى المدركة

والحركة والحافظة للمزاج شئ آخر لك ان تسميه النفس وهذا هو الجوهر الذی یتصرف فی اجزاء بدنك ثم فی بدنك **اقول** هذه نتیجة لما تقدم وانما صرح بتسمیته بالنفس لان الاصطلاح وقع علی ان مبدأ هذه الافعال هو النفس ولما تبین کونه صورة وکان کل صورة جوهرا صرح بانه جوهر فقال وهذا هو الجوهر الذی یتصرف فی اجزاء بدنك ثم فی بدنك وانما کان تصرفه فی اجزاء البدن اقدم من تصرفه فی البدن لانه یتعلق اول تعلقه بالروح ثم بالاعضاء التی هی اوعیة ثم بسائر الاعضاء الرئیسة التی هی مبادی الافعال الحیوانیة والمنباتیة ثم بالاعضاء المرؤسة الباقیة وعند ذلك یصیر متصرفا فی جمیع البدن وانما اختار الشیخ من الافعال المنسوبة الی النفس للاستدلال المذکور الحرکة والادراك لغرض نذکره فی الفصل الثانی لهذا الفصل ولم یذکر النطق لان ماهیته غیر بینة الان یبین وانما وقع الی الاستدلال بالمزاج لا بالقصد بل انما اراد ان یذکر ان النفس لیست هی المزاج علی ما ذهب الیه بعض الناس فذکر ان المزاج نفسه محتاج الی النفس فکیف یکون هو النفس وقد یرد علی هذا الموضع سؤال مشهور وهو ان یقال انکم قلتم ان المرکبات انما یستعد لقبول صورها من مبدأها بحسب امزجتها المختلفة فیجب من ذلك تقدم الامزجة علی تلك الصور والان یقولون ان النفس التی هی صورة للحیوان جامعة لاستقصات والجامعة للاستقصات یجب ان یکون متقدما علی المزاج وهذا تناقض واجاب الفاضل الشارح عن ذلك بان الجامع لاجزاء النطفة نفس الوالدین ثم انه یبقی ذلك المزاج فی تدبیر نفس الام الی ان یستعد لقبول نفس ثم انها یصیر بعد حد وتها حافظة له وجامعة لسائر الاجزاء بطریق ایراد الغذاء وقال فی رسالته المشتملة علی اجوبة مسائل المسعودی واعلم ان لتلك العناصر غیر الحافظ لذلك الاجتماع ولما کتب بهمنیار الی الشیخ وطالبه بالحجة علی ان الجامع للعناصر فی بدن الانسان هو الحافظ لها فقال الشیخ کیف ابرهن علی ما لیس فان الجامع

لاجزاء بدن الجنين هو نفس الوالدين والحافظ لذلك الاجتماع اولا القوة المصورة لذلك البدن ثم نفسه الناطقة ثم قال وتلك القوة ليست قوة واحدة باقية فى جميع الاحوال بل هى قوى متعاقبة بحسب الاستعدادات المختلفة لمادة الجنين وبالجملة فان تلك المادة تبقى فى تصرف المصورة الى ان يحصل تمام الاستعداد لقبول النفس الناطقة فح توجد النفس فهذا ما قال هذا الفاضل فيه واقول وقال الشيخ فى الفصل الثالث من المقالة الاولى من علم النفس فى الشفاء فالنفس التى لكل حيوان هى جامعة استقصات بدنه ومؤلفها ومركبها على نحو يصلح معه ان يكون بدنالها وهى حافظة لهذا البدن على النظام الذى ينبغى فقول الشيخ فى الشفاء والاشارات يخالف ما ذهب اليه الفاضل الشارح ههنا وما نقله عن الشيخ فى رسالته وايضا ان كانت نفس الام مدبرة للمزاج فكيف فوضت التدبير بعد مدة الى النفس الناطقة وانما يجرى امثال هذا بين فاعلين غير طبيعيين يفعلان بارادات متجددة وان كانت القوة المصورة مدبرة والمصورة هى الخادمة للنفس التى يكون بمنزلة الآلات لها فكيف حدثت المصورة قبل حدوث النفس التى هى مخدومتها وكيف فعلت بذاتها فان الآلة ليست من شانها ان يفعل من غير مستعمل اياها وما يقتضيه القواعد الحكمية التى افادها الشيخ وغيره هو ان نفس الابوين يجمع بالقوة الجاذبة اجزاء غذائية ثم تجعلها اخلاطا وتفرز منها بالقوة المولدة مادة المنى ويجعلها مستعدة لقبول قوة من شانها اعداد المادة لتصير ورثها انسانا فتصير بتلك القوة منيا وتلك القوة يكون صورة حافظة لمزاج المنى كالصور المعدنية ثم ان المنى تتزايد كمالا فى الرحم بحسب استعدادات يكتسبها هناك الى ان يصير مستعدا لقبول نفس اكمل يصدر عنها مع حفظ المادة الافعال النباتية فيجذب الغذاء ويضيفها الى تلك المادة فتميها وتتكمل المادة بتربيتها اياها فتصير تلك الصورة مصدرا مع ما كان يصدر عنها مع جميع لمتقدم الافعال الحيوانية ايضا فتصدر عنها تلك الافعال ايضا فيتم البدن ويتكامل الى ان تصير مستعدا

يقول نفس ناطقة تصدر عنها مع جميع ما تقدم النطق ويبقى مدبرة فى البدن
الى ان يحل الاجل وقد شبه ذلك القوى فى احوالها من مبداء حدوثها
الى استكمالها نفسا مجردة بحرارة تحدث فى فحم من نار مشتعلة تجاور
ثم تشتد فان الفحم بتلك الحرارة يستعد لان يتجمر وبالتجمر يستعد لان
يشتعل نارا شبيهة بالنار المجاورة فمبدأ الحرارة النارية الحادثة فى الفحم
كتلك الصورة الحافظة واشتدادها كمبدأ الافعال النباتية وتجمرها
كمبدأ الافعال الحيوانية واشتعالها نارا كالناطقة وظاهر ان كل ما يتأخر
يصدر عنه مثل ما صدر عن المتقدم وزيادة فجميع هذه القوى كشئ
واحد متوجه من حد ما من النقصان الى حد ما من الكمال واسم النفس
واقع منها على الثلث الاخيرة فهى على اختلاف مراتبها نفس لبدن المولود وتبين
من ذلك ان الجامع للاجزاء الغذائية الواقعة فى الجنين وهو نفس الابوين وهو
غير حافظها والجامع للاجزاء المضافة اليها الى ان يتم البدن والى آخر العمر والحافظ
للمزاج هو نفس المولود وقول الشيخ انها واحد بهذا الاعتبار وقوله ان الجامع
غير الحافظ لا باعتبار الاول وبالجملة فالغرض ههنا على التقديرين
اعنى ان يكون الجامع والحافظ شيئين او شيئا واحدا حاصل لان المزاج محتاج
الى شئ آخر هو النفس سواء كانت نفس ذلك البدن او نفسا اخرى **اشارة**
هذا الجوهر فيك واحد بل هو انت على التحقيق **اقول** يريد ان يبين ان الجوهر
الذى اثبته فى الفصل المتقدم بالحركة والادراك وحفظ المزاج هو شئ واحد
بعينه وهو تلك الذات المدركة لنفسها المذكورة فى الفصول المتقدمة
ويشير الى كيفية ارتباطه بالبدن وتبين ان كل واحد منهما ينفعل عن الآخر
بحسب ذلك الارتباط فقال فهذا الجوهر فيك واحد وذلك لان الشئ الذى يصدر
عنه الحركة الارادية فى الانسان هو الذى يدرك منه وذلك بديهى وهو الذى
اذا اصابه وهن او علم بدنه الى الانفعال وذلك تجربى ثم قال وهو انت
على التحقيق وذلك لانك تعلم يقينا انك تتحرك بارادتك وتدرك
بمشاعرك او بعقلك وان مزاجك يبقى مادمت باقيا ولو عمرت مائة سنة

ويزول عند حلول الاجل بسوق يعايت فيأخذ البدن في الانفكاك والانحلال
وانما استدل على وجود النفس في الفصل المتقدم بالحركة والادراك
دون الافعال النباتية لتتبين لك ان تلك النفس هي انت فانك لاتشك في صدور
هذين الفعلين عنك وتشك في صدور الافعال النباتية عنك الى ان يتبين لك
بنوع من البيان **قوله** وله فروع من قوى منبثة في اعضائك **اقول**
وذلك لان النفس واحدة وقد تصدر عنها افعال متقابلة كالشهوة لشئ
والغضب على شئ والدفع لشئ والجذب لآخر وهي من حيث يكون مشتهية
لا يكون غاضبة وربما لعكس والاشتغال باحدهما يمنعه عن الاشتغال
بالآخر فاذن هي مبدأ لاشياء متقابلة يصدر عنها بحسبها الافعال المتقابلة
فتلك الاشياء من حيث هي مبادي التغيرات قوى ومن حيث هي لا تفعل بانفرادها
بل تفعل اذا استعملتها النفس فروع لها ارتبطت بالبدن **قوله** فاذا احسست
لشئ من اعضائك شيئا او تخيلت او اشتهيت او غضبت العلاقة التي بينها
وبين هذه الفروع هيئة فيك حتى تفعل بالتكرار اذعانا ما بل عادة وخلقا يتمكنان
من هذا الجوهر المدبر تمكن الملكات **اقول** هذا بيان كيفية تأثر النفس عن البدن
وهو ان يحصل في النفس هيئة بسبب هذه الافعال التي ذكرها وهو كيفية
من الكيفيات النفسانية وتسمى حالا ما دامت سريعة الزوال فاذا تكررت
اذعنت النفس لها وصادفت النفس كل مرة اسهل تأثرا حتى يتمكن
تلك الكيفية فيها وتصير بطيئة الزوال فصارت ملكة وبالقياس الى
ذلك الفعل عادة وخلقا **قوله** كما يقع بالعكس فانه كثيرا ما يبتدئ
فيعرض فيه هيئة ما عقلية فتنتقل العلاقة من تلك الهيئة اثرا الى الفروع
ثم الى الاعضاء انظر انك اذا استشعرت جانب الله تعالى وفكرت في جبروته
كيف يقشعر جلدك ويقف شعرك **اقول** وهذا بيان كيفية تأثر البدن
عن النفس وهو ظاهر ومعنى قوله يقف الشعر هو ان يقوم من الفزع والخشية
وهذه الانفعالات والملكات قد يكون اقوى وقد يكون اضعف ولولا هذه
الهيئات لما كانت نفس بعض الناس بحسب العادة اسرع الى التهتك والاستشاطة

غضبا من نفس بعض وهذه اشارة الى ان هذه الكيفيات المذكورة فى الجانبين قابلة
الشدة والضعف ويختلف الناس بحسبها فى هذه الانفعالات والملكات وذلك
لاختلاف احوال نفوسهم وامزجتهم وبحسب تلك الشدة والضعف يتفاوتون
فى اخلاقهم الفاضلة والردية فيكون بعضهم اشد واضعف استعدادا للغضب
وبعضهم للشهوة وكذلك فى سايرها **اشارة** ادراك الشئ هو ان يكون
حقيقته متمثلة عند المدرك يشاهدها ما به يدرك فاما ان يكون تلك
الحقيقة نفس حقيقة الشئ الخارج عن المدرك اذا ادرك فيكون حقيقة
ما لا وجود له بالفعل فى الاعيان الخارجة مثل كثير من الاشكال الهندسية بل كثير
من المفروضات التى لا يمكن اذا فرضت فى الهندسة مما لا يتحقق اصلا او يكون
مثال حقيقته مرتسمة فى ذات المدرك غير مباين له وهو الباقى **اقول** لما فرغ
عن اثبات النفس اراد ان يبين احوال قواها وهى اما مدركة واما محركة فبدأ
بالمدركة وذكر اولا معنى الادراك فى هذه الفصل قال الفاضل الشارح انما قدم
الادراك لان الحركة الارادية لا توجد الا عند الشعور بمطلوب ومهروب عنه
فهى متأخرة عن الشعور ولاجل ذلك ذهب بعضهم وان كانوا مبطلين الى تجويز خلو
بعض الحيوانات كالاصداف والاسفنجات عن الحركة اقول ويمكن
ايضا ان يقال انما احتاج الحيوان الى الادراك لاجل الحركة حتى يتحرك الى
ملائمه وعن غير ملايمه ولذلك لم يكن النبات مدركا والحق انه لا يقدم لاحدهما
على الآخر من هذه الجهة ولذلك جعلا مبدئ فصلين متساويين فى المرتبة
للحيوان بل الوجه فى تقدم الادراك على الحركة انه اشرف منها لانه قد يكون
مطلوبا لذاته كما فى الانسان والحركة لا يكون البتة مطلوبة الا لغيرها
وبعد ما تقدم فنقول الشئ المدرك اما ان يكون ماديا او لا يكون فان كان
ماديا فالحقيقة المتمثلة هى صورة منتزعة من نفس حقيقتها الخارجة
انتزاعا ما على الوجه المفصل فى الفصل التالى لهذا الفصل وان كان مفارقا فلا يحتاج
فيه الى الانتزاع فقوله هو ان يكون حقيقته متمثلة متناول للامرين ويقال تمثل
كذا عند كذا اذا حضر منتصبا عنده بنفسه او بمثاله والادراك يعرض له

اضافتان احدیہما الی ذی الادراک و الثانیۃ الی الشئ المدرک ولاجل ذلک احتاج
فی تعریفہ الی ایراد ذکر الشئ وھو المدرک ولاجل عروض ھذہ الاضافۃ کان المدرک
و المدرک ایضا متضایفین والادراک ینقسم الی ادراک بآلۃ والی ادراک بغیر
آلۃ بل بذات المدرک والتنبیہ علی القسمین قید التعریف بقولہ یشاھدھا ما بہ
یدرک وعلی قولہ یشاھدھا بحث وھو ان یقال المشاھد نوع من الادراک اخذہ من بیان معنی الادراک
فان قیل انہ اراد بالمشاھدۃ الحضور فقط قلنا الحضور غیر کاف فان الحاضر عند الحس الذی
لا یلتفت النفس الیہ لا یکون مدرکا والجواب ان الادراک لیس ھو کون
الشئ حاضرا عند الحس فقط بل کونہ حاضرا عند المدرک بحضورہ عند الحس لا
بان یکون حاضرا من تین فان المدرک ھو النفس لکن بواسطۃ الحس وکلام
الشیخ دال علیہ واعلم ان الحضور عند الحس لیس ھو الحصول فی نفس الحس بل یجوز ان
یکون ایضا الحصول فی آلۃ للحس یتصل بہا الحس کانت تلک الآلۃ محلا للحس او لم یکن
والاشیاء المدرکۃ تنقسم الی ما لا یکون خارجا عن ذات المدرک والی ما یکون اما فی
الاول فالحقیقۃ المتمثلۃ عند المدرک ھی نفس حقیقتہا واما فی الثانی فہی الحقیقۃ یکون غیر
الموجودۃ فی الخارج بل ھی اما صورۃ منتزعۃ من الخارج ان کان الادراک
مستفادا من خارج او صورۃ حصلت عند المدرک ابتداء سواء کانت
الخارجیۃ مستفادۃ منہا اولم یکن وعلی التقدیرین فادراک الحقیقۃ الخارجیۃ
ھو حصول تلک الصورۃ الذھنیۃ عند المدرک واستدل علی ذلک بقولہ فاما
ان یکون تلک الحقیقۃ ای المتمثلۃ نفس حقیقۃ الشئ الخارج عن المدرک
اذا ادرک او یکون مثال حقیقتہ مرتسما فی ذات المدرک غیر مباین لہ وقدم
ابطال القسم الاول علی ذکر القسم الثانی فقال بعد ذکر القسم الاول فیکون حقیقۃ
ما لا وجود لہ بالفعل فی الاعیان الخارجیۃ مثل کثیر من الاشکال الھندسیۃ مثلا
کالکرۃ المحیطۃ باثنی عشر قاعدۃ خمسات بل کثیر من المفروضات التی لا یمکن اذا فرضت
فی الھندسۃ کما یفرض مثلا من الممتنعات لتبین بہ الخلف فیکون تلک الحقیقۃ
مما لا یتحقق اصلا اذ لا حقیقۃ لہا فی الخارج ولما کانت مما یدرک فعلم انہا
موجودۃ لا فی الخارج بل عند المدرک وفیما لا یباینہ فتبا بطال القسم الاول تحقق الثانی

واشار الى ذلك بقوله وهو الباقی والمثال فی قوله او یکون مثال حقیقته هو الصورة المنتزعة او الصورة التی لا یحتاج الی الانتزاع من الشیٔ الذی لو کان فی الخارج لکان هو فهذا بیان ما قاله الشیخ واعلم ان العلماء اختلفوا فی ماهیّة الادراک اختلافا عظیما وطولوا الکلام فیها لا لخفائها بل لشدة وضوحها فمنهم من جعل الاضافة العارضة للمدرک الی المدرک نفس الادراک لیندفع عنه بعض الشکوک الواردة علی کون الادراک صورة وغفل عن استدعاء الاضافة ثبوت المتضایفین فلزمه ان لا یکون ما لیس بموجود فی الخارج مدرکا وان لا یکون ادراک ما جهلا الیه لان الجهل هو کون الصورة الذهنیة للحقیقة الخارجیة غیر مطابقة ایاها ومنهم من ذهب الی ان الادراک غنیّ عن التعریف فلا ینبغی ان یعرف وهو حق الا انهم یریدون بذلک التخلص عن المدافعة التی وقع القوم فیها واعلم ان ما ذکره الشیخ لیس بتعریف للادراک ولذلک لم یتحاش فیه عن ایراد ذکر المدرک فانه لا یجوز ان یقال فی تعریف الحرکة مثلا انها حال ما للمتحرک بل هو تعیین للمعنی المسمّی بالادراک الذی یشترک فیه الاحساس والتخیل والتوهم والتعقل وان کان ذلک المعنی واضحا غنیا عن التعریف فان الباحثین عن حقایق الاشیاء کثیرا ما یبحثون عن تعیین الاشیاء الواضحة المقولة علی الاشیاء المختلفة وتلخیصها کالحرکة مثلا لیعرفوا حالها اهی بالتساوی فی تلک الاشیاء ام بغیر التساوی وکیف نسبتها الی ما یتعلق بها وایضا فهم کثیر من الناظرین فی الفلسفة من قولهم النفس تدرک المحسوسات الجزئیة بآلة والمعقولات بذاتها ان المدرک للجزئیات هی الآلة لا النفس وشنعوا علیهم بانهم یقولون النفس لا تدرک الجزئیات وطولوا الکلام فی ذلک وجملة اعتراضاتهم وتشنیعاتهم واردة علی ما فهموه لا علی ما قالت الحکماء کما سیجیٔ بیانه فی موضعه ومن اعتراضات الشارح فی هذا الموضع ان الصورة الذهنیة ان لم یکن مطابقة للخارج کانت جهلا وان کانت مطابقة فلا بدّ من امر فی الخارج وح لم لا یجوز ان یکون الادراک حالة نسبیة بین المدرک وبینه وان الصورة المتخیلة لم لا یجوز ان یکون موجودة قایمة بانفسها کما قاله افلاطون او بغیرها من اجرام الغایبة عنا

وهذا وان كان مستبعداً الكنه بالتزام ان صورة السماء فى الذهن مساوية
للسماء غير مستبعد والجواب عن الاول ان من الصور ما هى مطابقة للخارج هى
العلم ومنها غير مطابقة للخارج هى الجهل واما الاضافة فلا يوجد فيها المطابقة وعدمها
لامتناع وجودها فى الخارج فلا يكون الادراك بمعنى الاضافة علماً ولا جهلاً
وعن الثانى ان افلاطون لم يذهب ولا غيره الى ان المحالات المتناقضة لا نفسها
موجودة فى الخارج ولا امكن ان يذهب الى ذاهب واما القول بكون الصورة
المدركة فى جسم غايب عن المدرك ليس مستبعد فقط بل انما هو مع ذلك
من المحالات الظاهرة وليس كذلك القول بان صورة السماء المنطبعة
فى آلة الادراك مساوية للسماء لاحتمال ان يكون الانطباع فى مادة الجسم
الذى هو آلة الادراك اوفى كقوة المدركة الحالة فيها اللتين لاحظ لهما
فى الصغر والكبر من حيث ذاتهما اولاحتمال ان يكون المنطبع اصغر مقداراً
من السماء وذلك غير قادح فى المساوات بحسب الصورة فان الصغير والكبير
من الانسان متساويان فى الصورة الانسانية ولما لم يكن ذلك محالاً
فمجرد الاستبعاد الذى ادعاء لا يقتضى بطلانه على ان هذا الاستبعاد ليس بوارد
على القول بان الادراك انما يكون بالصورة مطلقاً بل غاية ما فى الباب انه
يرد على القائلين بان الابصار انما يكون بانطباع صورة فى الرطوبة الجليدية
والتخيل انما يكون بانطباع صورة فى الآلة الجسمانية الموضوعة للتخيل
ولا يرد على ساير الادراكات الجسمانية والعقلية ولا فى الموضعين المذكورين
ايضاً على القائلين بالشعاع او على من يذهب مذهب الشيخ ابى البركات
فى القول بان الصورة المتخيلة ينطبع فى النفس ولولا ان هذا البحث
خارج عما فى الكتاب لاوردنا التحقيق فيه لكن التجاوز عن هذا القدر
يقتضى التعسف ومنها قوله ان لزم من قول الشيخ اثبات الصورة الذهنية
فانما لزم فيما لا يكون موجوداً اما المحسوس التى لا يدرك الا اذا كانت
موجودة فيحتمل ان يكون ادراكها اضافة ما للمدرك اليها والجواب ان الادراك معنى
واحداً انما يختلف باضافته الى الحس والعقل فاذا دلت ماهيته فى موضع

علی کونه امرا غیر مضاف عرضت له الاضافة علم قطعاً انه لیس نفس الاضافة
اینما کان ومنها قوله حصول الاستدارة والحرارة فی القوة المدرکة تقتضی صیرورتها
مستدیرة حارة والجواب ان الاستدارة ان کانت جزئیة کانت ذات وضع ولا محالة
ویکون محلها ذا وضع فیصیر الجزء الذی هو محلها مستدیراً بها من حیث هو محلها
ولا یلزم من ذلک ان یصیر المدرک الذی یکون ذلک المحل آلة له مستدیراً
وان کانت کلیة لم یکن ذات وضع ولا یقتضی ان یصیر محلها مستدیرا واما
الحرارة فانها لا یقتضی کون محلها حاراً الا اذا کانت الحال هی بعینها والمحل جسماً خالیا
عن ضدها من شانه ان ینفعل عنها ولا یلزم من ذلک ان یکون صورتها
المغایرة لها اذا حلت جسماً او قوة جسمانیة ان یجعلها حارة فضلا عن ان یجعل
المدرک الذی یکون ذلک المحل آلة له حاراً والاعتراضات التی اوردها علی کل
واحد من الادراکات الجزئیة یجری مجری هذه والاشتغال بها یقتضی تطویل
شرح الکتاب بما لیس فی متنه واما احتجاجاته بعد تسلیم احتیاج الادراک
الی حصول صورة فی المدرک علی انه امر وراء ذلک الحصول فمنها قوله لو کان ادراک
السواد عبارة عن حصوله لشئ فقط لکان الجسم الاسود مدرکا والجواب
ان حصول الشئ للشئ یقع بالاشتراک والتشابه علی معان مختلفة کحصول الجوهر
للجوهر وللعرض وحصول العرض للعرض والجوهر والصورة للمادة او الجسم
وعکسهما والحاضر لما حضر عنده وعکسه الی غیر ذلک ولما کان
الحصول الادراکی معلوماً ولم یکن المراد من هذا القول تعریفا للادراک
لم یتعرض لبیان الاقسام بل اقتصر علی تعیین هذا الحصول بانه حصول صورة
ما للمدرک لا لشئ علی الاطلاق ولما لم یکن هذا الحصول بمعنی حصول العرض
لموضوعه لم یجب ان یکون الاسود مدرکا للسواد ومنها قوله وایضا
لوجب انا اذا تصورنا موجوداً لیس بجسم ولا قائم فی جسم واعتقدنا
حلول السواد فیه ان نقطع بکونه عالما به والجواب ان اعتقاد حلول
السواد فیه ان کان علی سبیل حلوله فی الاجسام فهو جهل وسخف
وان کان علی سبیل حلوله فی المجردات فهو معنی کونه عالما به ولا تغایر بینهما الا تغایر

الالفاظ المترادفة ومنها قوله انا نعتقد العلم بان الله تعالى ليس بجسم
ولا حال فيه قد نتشكك فى انه هل يعلم ذاته وهل يعلم كونه عالما لغيره ام لا
ويدل ذلك على ان كون الشئ عالما بشئ مغائر لحصول ذلك الشئ له والجواب
ان ذلك انما يقع اذا لم يحقق ان ذاته باى وجه حصل لذاته وان غيره باى
وجه حصل له فان معانى الحصول مختلفة فاذا حققنا تجرده و حققنا
ان كون الشئ مجردا قائما بالذات يقتضى علمه بذاته وبصفاته كما يجيئ
بيانه لم يتشكك فى ذلك ومنها قوله اذا كان نعقل فاننا نفس ذاتنا على ما يقولون
فعلمنا بعلمنا بذاتنا اما ان يكون علمنا بذاتنا وح يكون ايضا هو ذاتنا بعينه
وهلم جرا فى التركيبات الغير المتناهية واما ان لا يكون هو علمنا بذاتنا
و يلزم منه ان لا يكون ايضا علمنا بذاتنا نفس ذاتنا وهذه من اعتراضات
المسعودى والجواب عنه ان علمنا بذاتنا هو ذاتنا بالذات وغير ذاتنا بنوع
من الاعتبار والشئ الواحد قد يكون له اعتبارات ذهنية لا ينقطع ما دام
المعتبر يعتبره واما قوله حصول الشئ للشئ يقتضى تغائر الشيئين كاضافة
الشئ الى الشئ وايجاد الشئ من الشئ و ذلك يقتضى امتناع كون الشئ
عالما بنفسه فالجواب ان تغاير الاعتبار كاف فى الحصول والاضافة فان
المعالج لنفسه معالج باعتبار اخر وليس بكاف فى الايجاد لانه يقتضى تقدم
الموجد على الموجد بالذات ومنها قوله الصورة تحصل فى الخيال او فى
الجليدية والادراك يكون فى الحس المشترك او فى ملتقى العصبتين فلو كان
نفس الحصول ادراكا لكانا معا والجواب ما مر وهو ان الادراك ليس لحصول
الصورة فى الآلة فقط بل حصوله فى المدرك بحصوله فى الآلة وههنا الادراك
لا يحصل فى المشترك ولا فى ملتقى العصبتين بل فى النفس بواسطة هاتين
الآلتين عند حصول الصورة فى الموضعين المذكورين او فى غيرهما ومنها
قوله انا نعلم ان المبصر هو زيد الموجود فى الخارج والقول بانه مثاله و شبحه
يقتضى الشك فى الاوليات والجواب ان المبصر هو زيد ولا شك ولا نزاع
فيه اما الابصار فهو حصول مثاله فى آلة المدرك وعدم التميز بين المدرك

والادراك هو منشأ هذا الاعتراض ويجري مجرى ذلك ما قال غيره من المعترضين عليه وهو ان الادراك كيف يكون صورة ذهنية مطابقة لما في الخارج والشعور بالمطابقة انما يكون بعد الشعور بما في الخارج وجوابه ان المطابقة غير الشعور بها وانما اشترط فيه الاول دون الثاني وهذه جمل من الاعتراضات على ما ذكره الشيخ ولجوبتها قد اقتصرنا عليها ايثارا للاختصار فان فيها وفيما سيأتي من بعد لكفاية لمن اخذت الفطانة بيده كما قال الشيخ في صدر الكتاب تنبيه الشئ قد يكون محسوسا عندما يشاهد ثم يكون متخيلا عند غيبته بتمثل صورته في الباطن كزيد الذي ابصرته مثلا اذا غاب عنك فتخيلته وقد يكون معقولا عند ما تتصور من زيد مثلا معنى الانسان الموجود ايضا لغيره وهو عند ما يكون محسوسا يكون قد تغشيته غواش غريبة عن مهيته لو ازيلت عنه لم تؤثر في كنه مهيته مثل اين ووضع وكيف ومقدار بعينه ولو توهم بدله غيره لم يؤثر في كنه حقيقة ماهيته الانسانية والحس يناله من حيث هو مغمور في هذه العوارض التي تلحقه بسبب المادة التي خلق منها لا يجرده عنها ولا يناله الا بعلاقة وضعية بين حسه ومادته ولذلك لا يتمثل في الحس الظاهر صورته اذا زال واما الخيال الباطن فيخيله مع تلك العوارض لا يقدر على تجريده المطلق عنها لكنه يجرده عن تلك العلاقة المذكورة التي تعلق بها الحس فهو يتمثل صورته مع غيبوبة حاملها واما العقل فيقدر على تجريد الماهية المكفوفة باللواحق الغريبة المشخصة مستثبتا اياها حتى كانه عمل بالمحسوس عملا جعله معقولا اقول لما فرغ عن بيان معنى الادراك اراد ان يبنيه على انواعه ومراتبها وانواع الادراك اربعة احساس وتخيل وتوهم وتعقل فالاحساس ادراك للشئ الموجود في المادة الحاضر عند المدرك على هيأت مخصوصة به محسوسة من الاين والمتى والوضع والكيف والكم وغير ذلك وبعض ذلك لا ينفك ذلك الشئ عن امثالها في الوجود الخارجي ولا يشاركه فيها غيره والتخيل ادراك لذلك الشئ مع الهيأت المذكورة ولكن في حالتي حضوره وغيبته والتوهم ادراك لمعان غير

محسوسة من الكيفيات والاضافات مخصوصة بالشئ الجزئى الموجود فى المادة لا يشاركه فيها غيره والتعقل ادراك الشئ من حيث هو هو فقط لا من حيث شئ آخر سواء اخذ وحده او مع غيره من الصفات المدركة هذا النوع من الادراك فهذه ادراكات مترتبة فى التجريد الاول مشروطة بثلثة اشياء حضور المادة واكتناف الهيئات وكون المدرك جزئيا والثانى مجرد عن الشرط الاول والثالث مجرد عن الاولين والرابع عن الجميع الا انها اذا قيست الى مدرك واحد سقط الوهم عن الاعتبار لانه لا يدرك ما يدرك الحس والخيال بانفراده بل يدرك ما يدركه بمشاركة الخيال وبذلك يتخصص مدركه ويصير جزئيا وكذلك لم يعتبره الشيخ فى هذا الكتاب واعتبره فى ساير كتبه بالوجه الاول وكل طبيعة كالانسانية اذا اخذت من حيث هى هى صلحت لان يقع على كثيرين ولان لا يقع الا على واحد وانما يختلف فى ذلك بانضياف معانى غيرها اليها لا يختلف هى باختلاف تلك المعانى ولا يلزمها شئ من تلك المعانى من حيث ماهيتها فالمعنى الذى ينضاف اليها ويجعلها جزئيا شخصيا هو المادة اولا لان زيدا لا يباين عمروا بالانسانية ولا بما يقتضيه الانسانية نفسها وانما يباينه بتشخصه المادى ثم ما يستلزمه المادة من الاحوال المذكورة كالاين والكيف وغيرهما ثانيا فالصورة المحسوسة منتزعة نزعا ناقصا مشروطا بحضور المادة والخيالية منتزعة نزعا اكثر لكنه غير تام والعقلية منتزعة نزعا تاما وعبارة الكتاب ظاهرة وانما تمثل بالابصار لانه اظهر انواع الاحساس والفاضل الشارح فسر الغواشى الغريبة عن الماهية جميع العوارض المفارقة ولوازم الوجود والمهية اقول ولوازم المهية كالزوجية للاثنين لا يكون غريبة عن المهية وايضا لا يكون بحيث يمكن ان يزول وايضا لا يكون مثل هذه الغواشى عندما يكون الشئ محسوسا فقط بل وعندما يكون معقولا ايضا وقد اورد فى هذا الموضع سؤالا وهو ان الصورة العقلية من حيث حلولها فى نفس جزئية حلولا

العرض فی الموضوع یکون جزئیة ویکون تشخصها وعرضیتها وحلولها فی تلک النفس ومقارنتها الصفات تلک النفس عوارض غریبة لا تنفک عنها وهذا ینافض توهم العقل یقدر علی انتزاع صورة مجردة عن العوارض الغریبة وایضا تلک الصورة فی نفس زید مثلا لا یمکن ان یکون جزءًا من هیئة الاشخاص الموجودة فی الخارج قبل زید وبعده فاذن تلک الصورة لیست بمجردة ولا بمشترک فیها واجاب بان الانسانیة المشترکة الموجودة فی الاشخاص فی نفسها مجردة عن اللواحق والعلم المتعلق بها من حیث هو علم کلی مجرد لان معلومه کذلک لا لان العلم فی ذاته کذلک قال ولهذا السبب سماه المتقدمون کلیا تعویلا علی فهم المتعلمین والمتأخرون اذ لم یقفوا علی اغراضهم ظنوا ان فی العقل صورة مجردة کلیة ولیس الامر علی ما ظنوه بل التحقیق ما ذکرناه واقول الانسانیة التی فی زید لیست هی بعینها التی فی عمرو فالانسانیة المتناولة لهما من حیث من متناولة لهما لیست هی التی فی کل واحد منهما ولا شیء فیهما معًا لان الموجود منها فی احدهما لا یکون نفسها بل جزءًا انما هی انما یکون فی العقل فقط وهی الانسانیة الکلیة فهی من حیث کونها صورة واحدة فی عقل زید مثلا جزئیة ومن حیث کونها متعلقة بکل واحد من الناس کلیة ومعنی تعلقها ان الانسانیة المدرکة بتلک الصورة التی هی طبیعة صالحة لان تکون کثیرة ولان لا تکون لو کانت فی ای مادة من مواد الاشخاص یحصل ذلک الشخص بعینه او ای واحد من تلک الاشخاص سبق الی ان یدرکه زید حصل فی عقله تلک الصورة بعینها فهذا معنی اشتراکها واما معنی تجریدها فکون تلک الطبیعة التی انضاف الیها معنی الاشتراک منتزعة عن اللواحق المادیة الخارجیة وان کانت باعتبار آخر مکنوفة باللواحق الذهنیة المشخصة فانها باحد الاعتبارین مما ینظر به فی شیء آخر ویدرک به شیء آخر وبالاعتبار الآخر مما ینظر فیه ویدرک نفسه فاذن الصورة التی ذکر هذا الفاضل حالها هٰهنا هی الطبیعة الانسانیة التی لیست فی الحقیقة کلیة ولا جزئیة واما التی سماها المتقدمون کلیة وتبعهم المتأخرون فی ذلک فلم یتعرض له البتة والعجب منه انه نافض بتحقیقه هذا ما قاله فی مواضع غیر

معدودة وهذان الكليات لا يوجد في الخارج **قوله** واما ما هو
في ذاته برئ عن الشوائب المادية واللواحق الغريبة التي لا يلزم مهيته
عن مهيته فهو معقول لذاته ليس يحتاج الى عمل يعمل به بعده لان يعقله ما
من شانه ان يعقله بل لعله في جانب ما من شانه ان يعقله الشي الذي
لا يتعلق بالمادة اصلا ولا باللواحق الغريبة فليس يمكن ان يلحقه شئ
من خارج ذاته لحوقا غريبا لانه مجرد عما يغاير ذاته بل انما يلحقه ما يلزم
مهيته عن مهيته وهذا تصريح بان لوازم المهية ليست من الغواشي الغريبة
فذلك الشئ لا يمكن ان ينكشف الا بالمهية وهو معقول بذاته لانه لا يحتاج
الى تجريد فان لم يعقل كان ذلك من جهة القوة العاقلة لا من جهته لانه في
نفسه معقول غير محتاج الى عمل يعمل به ليصير معقولا بل العاقلة يحتاج
الى عمل تعمل بنفسها كالفكر مثلا ليصير عاقلة له فالضمير في قوله بل لعله
يعود الى العمل ويحتمل ان يعود الى المعقول لان ذلك الشئ من شانه ان يكون
ايضا عاقلا بذاته كما يجيئ بيانه وهو معنى قوله بل لعله في جانب ما من شانه
ان يعقله كان الشيخ قسم الموجودات الى ما من شانه ان يكون عاقلا والى
ما ليس من شانه ذلك وقسمها ايضا الى ما من شانه ان يكون معقولا بذاته
ليس بحسب القسمة الاولى من القسم الذي ليس من شانه ان يكون عاقلا بل هو
من القسم الآخر اعني ما من شانه ان يكون عاقلا وانما لم يحكم بذلك
جزما لانه لم يبينه بعد وسيأتي بيانه واورد الفاضل الشارح شكا
مهدا ان ذكر ان المراد من المادة هٰهنا هو المحل سواء كان محسوسا كخشب
السرير او معقولا كالهيولى وسواء كان مقوما بالحال كالهيولى او
مقوما له كالموضوع وذلك الشك ان المحل مهية معقولة لا ينافي تعقلها
الحال فيها فان من عقل ثبوت الشكل للخشب فقد عقلهما فاذن
ليست هي بمانعة عن التعقل واجاب بان التعقل ان كان حصول مهية
المعقول للعاقل كان المانع عن التعقل هو المادة لا غير لان كل ما ليس في
محل فلكونه قائما بذاته يكون حقيقته حاصلة لذاته فهو معقول لذاته

عاقل لذاته وكل ما تقوم بمحل لم يكن حقيقته حاصلة لذاته بل لغيره فلا يكون هو عاقلا لذاته ويصير معقولا لغيره لحصوله بمحل به ذلك الغير و هو الانتزاع اقول هذا الجواب ليس كما ينبغي فان الجسم ليس في محل وليس عاقلا لذاته والصور المعقوله حالة في محل وليست محتاجة الى محل يحصل بها لتصير معقولة والحق ان المادة ههنا هو الهيولى لا غير فانها هي المقتضية لكون كل واحد ما يحل فيها من الصورة والاعراض المحسوسة وغير المحسوسة اشخاصا ذوات اوضاع وهي وجميع كل ما يحل فيها يمكن ان يؤخذ من حيث هي كذلك ولم لا يكون شئ منها معقولا ويمكن ان يؤخذ مجردة عن اللواحق المشخصة ولم يكون جميعها معقولا وهذا هو منع المادة عن كون الشئ معقولا واما كون الشئ عاقلا فهو يكون لقيامه بالذات بعد تجرده ايضا في ذاته لا لسبب عمل عامل كما سيأتي بيانه اشارة لعلك تنزع الآن الى ان تشرح لك من امر القوى الدراكة في باطن ادنى شرح وان نقدم لك شرح امر القوى المناسبة للحس اولا فاستمع اقول لما فرغ عن بيان انواع الادراكات شرع في اثبات القوى المدركة واحوالها وابتدأ بالحيوانية وهي ينقسم الى ظاهرة وباطنة اما الظاهرة فلكونها ظاهر الوجود لم يكن محتاجة الى الاثبات ولما كان بيان كيفية الاحساس بها يحتاج الى كلام طويل غير مناسب لسياقة الكتاب لم يتعرض له واما الباطنة فلمناسبتها لما مضى ولبناء ما سيأتي من احوال النفس الناطقة عليها كانت مما يحتاج الى تحقيقه فجعل هذا الفصل مشتملا على بيان اثباتها وتغايرها والاشارة الى مواضعها وهذه القوى ينقسم الى مدركة والى معينة على الادراك والمدركة مدركة اما لما يمكن ان يدرك بالحواس الظاهرة وهي ما يسمى صورا واما لما لم يمكن وهو يسمى معاني والمعينة تعين اما بحفظ المدركات من غير تصرف ليتمكن المدرك من المعاودة الى ادراكها واما بالتصرف فيها والمعينة بالحفظ معينة اما للمدركة الصور واما لمدركة المعاني فهذه خمس قوى الاولى مدركة الصورة

ويسمى حسًا مشتركا لانها تدرك خيالات المحسوسات الظاهرة بالتأدية اليها والثانية معينها بالحفظ ويسمى خيالا ومصورة والثالثة المتصرفة فى المدركات ويسمى متخيلة ومتفكرة باعتبارين والرابعة مدركة المعانى ويسمى وهما ومتوهمة والخامسة معينها بالحفظ ويسمى حافظة او ذاكرة وانما سميت الجميع مدركة وان كانت المدركة منها اثنين فقط لان الادراكات الباطنة لايتم الابجميعها وابتدأ الشيخ بشرح الحس المشترك لمناسبته بالحس الظاهر فان الترتيب التعليمى ان يرتقى بالمتعلمين عما هو اظهر عند الحس الى ما هو اقرب الى العقل **قوله** اليس قد يبصر القطر النازل خطا مستقيما والنقطة الدائرة لسرعة خطا مستديرًا كله على سبيل المشاهدة لاعلى سبيل تخيل او تذكر وانت تعلم ان البصر انما يرتسم فيه صورة المقابل والمقابل للناظر والمستدير كالنقطة لاكالخط فقد بقى اذن فى بعض قواك هيئة ما ارتسم اولا واتصل بها هيئة الابصار الحاضر فعندك قوة قبل البصر اليها يؤدى البصر كالمشاهدة وعندها يجتمع المحسوسات فيدركها وعندك قوة تحفظ مثل المحسوسات بعد الغيبوبة مجتمعة فيها وبها تبين الحركتين يمكنك ان تحكم ان هذا اللون غير هذا الطعم وان لصاحب هذا اللون هذا الطعم فان القاضى بهذين الامرين يحتاج الى ان يحضره المقضى عليهما جميعا فهذه قوى **اقول** هذا بيان اثبات الحس المشترك والخيال وقد استدل على وجود كل واحد منهما منفردًا وعلى وجودهما معا بالشركة اما الاستدلال على الحس المشترك منفردًا فهو قوله اليس قد يبصر القطر النازل الى قوله اليها يؤدى البصر كالمشاهدة والحاصل ان الموجود فى الخارج كنقطة والمرئى كخط والنقطة المتحركة يرتسم فى البصر عند وصولها الى مكان يحدث بحسبه المقابلة بينهما ويزول عنه بزوال المقابلة والمقابلة انما يحصل فى ان يحيط به زمانان لاحصول لهما فيهما لكون الحركة غير قارة فلولا شىء آخر غير البصر يرتسم فيه تلك النقطة ويبقى قليلا على وجه يتصل فيه الارتسامات المتتالية فى البصر وفيه بعضها ببعض لم يكن اتصال فلم يرخط فاذن ههنا قوة قد بقى فيها الارتسام البصرى مشاهدًا واما قوله

وعندها يجتمع المحسوسات فيدركها فاشارة الى خاصية اخرى لهذه القوة
وهى التى لاجلها لقبا بالمشترك وانما ذكرها ههنا لتعريف القوة بها وسيورد
الحجة على اثباتها واعترض الفاضل الشارح على هذا الاستدلال بان قال لم لا يجوز
ان يكون اتصال الارتسامات فى الهواء بان يكون كل تشكل يحدث فى جزء من الهواء
لوصول النقطة اليه فانه يحدث قبل زوال التشكل السابق فيتصل التشكلات
ويرى خطاً قال وهذا اولى مما قالوه لان القول بمشاهدة ما ليس فى الخارج سفسطة
وجهالة ثم قال ولم يجوز ان يكون ذلك فى البصر والعلم بان البصر لا يرتسم فيه
الا صورة المقابل ليس برها والتجربة لا يفيده والجواب عن الاول ان بقاء تشكل
السابق عند حصول تشكل بعده يقتضى الخلاء فان التشكل انما يحدث فى الهواء
لنهاياته المحيط بالجسم المتحرك فيه وبقاء النهايات كما فيه بحالها بعد خروج المتحرك
عنها يقتضى احاطة النهايات بالخلاء وعن الثانى ان القول بذلك اولى بان ينسب الى
السفسطة والجهالة من القول لوجود قوة للانسان يدرك بها شيئاً بعد غيبته
لانه مع كونه مشتملا على القول بمشاهدة ما ليس فى الخارج قول بمشاهدة ما لا
يقابله البصر ولا يكون فى حكم ما يقابله واما قول الشيخ وعندك قوة تحفظ مثل المحسوسات
بعد الغيبوبة مجتمعة فيها فاشارة الى الخيال واستدلال على وجوده بالمشاهدة الباطنة
وهو ظاهر قال الفاضل الشارح واستدلوا على مغايرة الخيال للحس المشترك
من وجهين احدهما ان المدرك قابل والقابل غير حافظ بحجة وهى ان الواحد لا يصدر
عنه الا الواحد وبمثال هو ان الماء يقبل الاشكال ولا يحفظها والحجة
ضعيفة ومع ذلك فان الخيال الذى هو الحافظ يجب ان يقبل الصورة
حتى يمكن ان يحفظها وايضاً انها معارضة بالحس المشترك المدرك
لاشياء مختلفة وبالنفس التى تفعل فعالا مختلفة واقول اجتماع
القبول والحفظ فى شئ لا يدل على وحدة مصدرهما فانهم يجوزون اجتماعهما
فى شئ واحد بقوتين فيه كالارض واما افتراقهما فى صورة يدل على مغايرتهما
والمعارضة بالحس المشترك والنفس ليست بشئ لان الواحد قد يصدر
عنه الكثير اذا كان الصادر بالقصد الاول شيئاً واحداً ثم يتكثر بقصد ثان

اوكانت فالصادر من الحس المشترك هو استثبات الصور المادية عند غيبوبة المادة ثم يصير مستثبتا للالوان والاصوات والطعوم وغيرها بقصد ثان وذلك لانقسام تلك الصور اليها وذلك كالابصار الذى فعله ادراك اللون ثم انه يصير مدركا للضدين لكون اللون مشتملا عليهما واما النفس فانما يتكثر فعلها لتكثر وجوه الصدورات عنها قال والمثال ايضا ضعيف لان ثبوت الحكم فى صورة لا يقتضى ثبوت مثله فى صورة اخرى واقول ليس الامر على ما ظنه بل انما هو قياس من الشكل الثالث ينتج حكما جزئيا مناقضا للحكم الكلى بان كل ما يقبل شيئا فهو ما يحفظ فان ذلك يدل على مغايرة القوتين بالضرورة قال والوجه الثانى ان استحضار الصور والذهول عنها من غير نسيان والنسيان يوجب تغاير القوتين فان الاستحضار هو حصول الصورة فى القوتين والذهول حصولها فى الحافظة دون المدركة والنسيان زوالها عنهما وهذا ايضا ضعيف لان تجويز الحصول فى الحافظة حالة الذهول يقتضى القول بان الادراك ليس هو حصول الصورة فى المدرك بل امر وراءه وعلى ذلك التقدير يحتمل ان يكون الصورة حاصلة فى الحس المشترك دائما والاستحضار موقوف على حصول ذلك الامر وايضا القوة العاقلة ليست لها مع انها تستحضر وتذهل من غير نسيان وتنسى فان قلت حافظها العقل الفعال قلنا فليكن هو حافظا للحس المشترك ايضا والجواب عنه ما مرّ وهو ان الادراك حصول الصورة للمدرك لحصوله فى الآلة والصورة حالة الذهول غير حاصلة للمدرك وان كانت حاصلة فى الآلة والعقل الفعال لتمثل المعقولات فيه وامتناع تمثل المحسوسات فيه يصلح لان يكون حافظا للصور المعقولة دون المحسوسة واما قول الشيخ وبهاتين القوتين يمكنك ان تحكم ان هذا اللون غير هذا الطعم فاستدلال مشترك على وجودهما معا وهو بناء على ان النفس لا يدرك المحسوسات الا بقوى جسمانية وتقريره انها لا يدرك بحس واحد من الحواس الظاهرة غير نوع واحد من المحسوسات فاذن لابد لها حين يحكم على

البيض انه ذو حلاوة من قوة تدرك البياض والحلاوة معا بها ولا محالة
يكون نسبة المحسوسات الى تلك القوة نسبة واحدة وايضا كما ان النفس لا يقدر
على هذا الحكم الا بقوة مدركة للجميع فاذا ايضا لا يقدر على ذلك الا بقوة حافظة
للجميع والا فينعدم صورة كل واحد من البياض والحلاوة عند ادراك
الاخر والالتفات اليه واعترض الفاضل الشارح بانا نحكم على زيد بانه انسان
وهو حكم بكلي على جزئي فالحاكم يجب ان يدركهما معا ويلزم منه ان يكون
النفس التي هي مدركة للكليات مدركة للجزئيات والجواب انها مدركة لهما
ولكن لاحدهما بآلة وللاخر بغير آلة قال والذي يدل على ابطال القوى بالحس
المشترك علي بالضرورة اذا ذقت طعاما ان الذايق ليس هو الدماغ ولو جاز
ذلك لجاز ان يقال هو الاعقاب الكعبي واذا ابصرت شيئا فلست مبصرا له مرتين
احدهما بالعين والاخر بالدماغ والذي يدل على ابطال القول بالخيال
ان انطباع ما يراه الانسان طول عمره من جزء من الدماغ يقتضي اما اختلاط
الصور او انطباع كل واحد في جزء وهو في غاية الصغر والجواب عن الاول
انك ايضا تجد الفرق بين الذوق وتخيل الذوق وتعلم ان تخيل الذوق
ليس في عنقك وعن الثاني انه استبعاد محض وذلك قياس للامور الذهنية
على الخارجية **قوله** وايضا فان الحيوانات ناطقها وغير ناطقها يدرك
في المحسوسات الجزئية معاني جزئية غير محسوسة ولا متأدية من طرق
الحواس مثل ادراك الشاة معنى في الذئب غير محسوس وادراك الكبش معنى
في النعجة غير محسوس ادراكا جزئيا يحكم به كما يحكم الحس بما يشاهده فعندك
قوة هذا شانها وايضا فعندك وعند كثير من الحيوانات العجم قوة تحفظ
هذه المعاني بعد حكم الحاكم بها غير الحافظة للصور **اقول** هذا بيان اثبات
الوهم والحافظ اما الوهم فقوة يدرك الحيوان بها معاني جزئية لم يتأد من
الحواس اليها كادراك العداوة والصداقة والموافقة والمخالفة من اشخاص
جزئية وادراك تلك المعاني دليل على وجود قوة تدركها وكونهما لم
يتأد من الحواس دليل على مغايرتها للحس المشترك ووجودها في الحيوانات

العجم دليل على مغايرتها للنفس الناطقة وقد يستدل على ذلك ايضا بان الانسان
ربما يخاف شيئا يقتضي عقله الامن منه كالموتى وما يخالف عقله فهو غير عقله
واما الحافظ فاثباتها وبيان مغايرتها لساير القوى كما مرّ وما في الكتاب ظاهر
واما قول الفاضل الشارح الصداقة التي بيني وبين ولدي كلية فيجاب بان يقال هب
انها كلية ولكن الكلي لا بد له من اشياء جزئية وكلامنا في جزئيات الصداقة
الكلية وايضا الاستيناس الذي يدركه الشاة من صاحبها في وقت ما
بعينه جزئي مدرك بغير العقل وكلامنا في مثله **قوله** ولكل قوة من
هذه القوى آلة جسمانية خاصة واسم خاص فالاولى منها هي المسماة بالحس
المشترك وبنطاسيا وآلتها الروح المصبوب في مبادي عصب الحس لا سيما
في مقدم الدماغ والثانية المسماة بالمصورة والخيال وآلتها الروح المصبوب
في البطن المقدم لا سيما في الجانب الاخير **اقول** ذكر علماء التشريح ان الحامل لقوة
الشم زائدتان بحلمتي الثدي نابتتان من مقدم الدماغ قد فارقتا لين الدماغ
قليلا ولم يلحقهما صلابة العصب والحامل لقوة الابصار الزوج الاول من
الازواج السبعة التي هي الاعصاب النابتة من الدماغ وهما مجوفتان
متلاقيتان فتفترقان الى العينين والحامل لقوة الذوق وهو الشعبة
من الزوج الثالث الذي منبته الحد المشترك بين مقدم الدماغ ومؤخره
من لدن قاعدة الدماغ وينفذ هذه الشعبة في ثقبة في الفك الاعلى الى اللسان
والحامل لقوة السمع هو القسم الاول من قسمي الزوج الخامس الذي منشأه
خلف الزوج الثالث ومنبت هذا القسم بالحقيقة هو الجزء المقدم من الدماغ
والحامل لقوة اللمس سائر الاعصاب وخصوصا النخاعية فتبين من هذا ان مبدأ
اعصاب الحواس الاربعة هو مقدم الدماغ ومبدأ اعصاب اللمس هو الدماغ
والنخاع الذي مبدأه الدماغ ايضا واكثرها نخاعية فلاجل ذلك قال الشيخ
ان آلة الحس المشترك هي الروح المصبوب في مبادي عصب الحس لا سيما
في مقدم الدماغ ولم يقل مطلقا في مقدم الدماغ فان الحس المشترك كرأس
عين تنشعب منه خمسة انهار وكان الروح المصبوب في البطن المقدم

هو آلة للحس المشترك والخيال لان ما فی مقدم ذلک البطن بالحس المشترک اخص وما فی موخره بالخیال اخص وانما یتأدی الادراکات الحسیة من الحواس بواسطة الارواح التی فی الاعصاب التی فی مبادیها المتصلة بالروح المصبوب فی البطن المقدم والفاضل الشارح فسر التأدیة بان یسیر الکیفیات المحسوسة فی الاعصاب الی آلة الحس المشترک ثم اشتغل ببیان الاستبعاد والتشنیع الوارد علی تفسیره والتأدیة ههنا استعارة عن ادراک النفس بواسطة الروح المصبوب الی کل حس محسوسة وبواسطة الروح الذی مبدأ مشترک للجمیع مثل جمیع المحسوسات واتصال الاعصاب لیس لتمهید طریق یسری فیها الکیفیات فان الکیفیات لا ینتقل من موضوعاتها وادراک النفس لیس متأخرا عن ملاقات الحواس للمحسوسات بزمان یقطع فیه تلک المسافات بل هو لاتصال الارواح بمبدأ واحد مجتمعة فی موضع لعیدها للاحساس وباقی کلام الشیخ ظاهر **قوله** الثالثة الواهمة والتها الدماغ کله لکن الاخص بها هو التجویف الاوسط **اقول** قال الشیخ فی الشفاء فی صفة القوة المسماة بالوهم هی الرئیسة الحاکمة فی الحیوان حکما لیس فصلا کالحکم العقلی ولکن حکما تخییلیا مقرونا بالجزئیة وبالصورة الحسیة وعنه یصدر اکثر الافعال الحیوانیة الی ههنا حکایة قوله فکون الدماغ کله آلتها هو لکونها مصدرا لاکثر الافعال المتعلقة بالروح الدماغی فی الحیوان واختصاص التجویف الاوسط بها لاستخدامها المتخیلة علی ما یجیئ ولهذا السبب ایضا قدم ذکرها علی ذکر المتخیلة **قوله** ویخدم هذا فیها قوة رابعة لها ان ترکب وتفصل ما یلیها من الصور المأخوذة عن الحس والمعانی المدرکة بالوهم وترکب ایضا الصور بالمعانی وتفصلها عنها ویسمی عند استعمال العقل مفکرة وعند استعمال الوهم متخیلة وسلطانها فی الجزء الاول من التجویف الاوسط وکانها قوة ما للوهم وبتوسط الوهم للعقل **اقول** معناه واضح والمراد من الخدمة ان الوهم یتصرف بواسطتها فی المدرکات وبتعدیه الی التصرف ادراکه لها قال الفاضل الشارح ان کانت لهذه القوة ادراک کان الشیئ الواحد مدرکا ومتصرفا وان لم یکن لها

ادراك مع انها متصرف بالتركيب والتفصيل بطل قولهم القاضي على الشيئين
لابد وان يحضره المقضي عليهما وايضا استخدام الوهم اياها تصرف فيها فاذن الوهم
مدرك ومتصرف معًا والجواب عن الاول ان هذه القوة ليست بمدركة وتصرفها
في شيئين يقتضي حضورهما لا ادراكهما لهما اذ لا يجب ان يكون كل
حاضر متصرف فيه مدركا وعن الثاني ان الشئ الواحد يمكن ان يكون
مدركا ومتصرفا من وجهين مختلفين احدهما بحسب ذاته والآخر بحسب
آلته اوكلاهما بحسب آلتين **قوله** والباقية من القوى هي الذاكرة وسلطانها
في حيز الروح الذي في التجويف الاخير وهو آلتها اقول هذه هي القوة الخامسة
وهي حافظة المعاني ومعينه للوهم بالحفظ ويسميها قوم ذاكرة فان الذكر لا
يتم الا بها قال الفاضل الشارح حفظ المعاني مغاير لاسترجاعها بعد زوالها
فان وجب ان ينسب كل فعل الى قوة وجب ان يكون القوى ستًا وهذا سئنا
ذكره في القانون بهذه العبارة وههنا موضع نظر فاسعى في انه
هل القوة القوة الحافظة والمتذكرة المسترجعة لما غاب عن الحفظ من
مخزونات الوهم قوة واحدة ام قوتان ولكن ليس ذلك مما يلزم الطبيب
فههنا لم يحكم بالتغاير مطلقا وقال في الشفاء وهذه القوة يعني الحافظة
تسمى ايضا متذكرة فتكون حافظة لصيانتها ما فيها ومتذكرة لسرعة
استعدادها لاستثبات المعاني والصور لها مستعدة اياها اذا فقدت
وذلك اذا اقبل الوهم بقوته المتخيلة الى مخزونات الحافظة
فجعل يعرض واحدًا واحدًا من الصور الى اخر قوله وهذا يدل على انها هي
الذاكرة ولكن باعتبار آخر والحق ان الذكر ملاحظة المحفوظ فهو مركب
من ادراك شئ لشئ ادركه في وقت آخر وحفظ على ما صرح به الشيخ في اخر
هذا النمط والاسترجاع طلب تلك المحافظة بالفكر فاذن الذاكرة
ليست هي قوة بسيطة بل هي مبدأ فعل يتركب من افعال قوتين مدركة
وحافظة والمسترجعة مبدأ فعل يتركب من افعال ثلث في متصرفة ومدركة
وحافظة وههنا بحث آخر وهو ان الفاضل الشارح ذكر ان الشيخ قال

في الشفاء في اخر الفصل الاول من المقالة الرابعة من الكلام في النفس ويشبه ان يكون القوة الوهمية هي بعينها المفكرة والمتخيلة والمتذكرة وهي بعينها الحاكمة فيكون بذاتها حاكمة وبحركاتها وافعالها متخيلة ومتذكرة فيكون متخيلة بما يعمل في الصور والمعاني ومتذكرة بما ينتهي اليه عملها واما الحافظة فهي قوة خزانتها فهذه حكاية الفاظه وذلك يدل على اضطرابه في امر هذه القوى قول وقال الشيخ ايضا قبيل كلامه هذا متصلا به وهذه القوة المركبة بين الصورة والصورة وبين الصورة والمعنى وبين المعنى والمعنى هي كانها القوة الوهمية بالموضع لا من حيث يحكم بل من حيث يعمل ليصل الى الحكم وقد جعل مكانها وسط الدماغ ليكون لها اتصال بخزانتي المعنى والصورة وهذا حكم صريح بان حامل المتصرفة والوهمية عضو واحد ومذهبه ان القوة الواحدة بالآلة الواحدة لا يفعل فعلين مختلفين فاذن صدور فعلين مختلفين هما الادراك والتصرف من مصدر هو جسم واحد يدل على اشتمال ذلك الجسم على قوتين مختلفين قطعا وهذا شئ لا يمكن ان يذهب على مثله فاذن ليس مراده من قوله الوهمية هي بعينها المفكرة والمتخيلة والمتذكرة ان جميعها بالذات واحدة وكيف والمتذكرة التي هي الحافظة على ما ذكره من قبل لا شك في انها هي الخازنة التي موضعها مؤخر الدماغ وليست بالاتفاق هي الوهمية بالذات بل مراد الشيخ من ذلك ان المبدأ الذي ينسب اليه التخييل والتفكر والتذكر والحفظ هو الوهم كما ان مبدأ الجميع في الانسان هي الناطقة ولذلك جعله رئيسا حاكما على القوى الحيوانية **قوله** وانما هدى الناس الى القضية بان هذه هي الآلات

ان الفساد اذا اختص بتجويف اورث الآفة فيه اقول هذا استدلال متعلق بالطب على كون هذه الاعضاء موضع هذه القوى والطبيب لا يميز بين المدرك والحافظ ولا يتعرض لاثبات الوهم انما تميز هذه المتميزات الحكيم فالقوى عند الاطباء ثلث خيال آلته البطن المقدم وفكر آلته البطن الاوسط المسمى بالدودة وذكر آلته البطن الاخير قال الفاضل الشارح

هذه الحجة لا تدل على كون هذه القوى فى هذه الاعضاء لانها يحتمل ان يكون مفارقة او قائمة بعضو آخر وانما تختل افعالها باختلال هذه المواضع لانها آلاتها فان افعال العاقلة يختل باختلال الدماغ واقول ان الشيخ لم يثبت بهذا الاستدلال الا كونها آلات لهذه القوى ولم يتعرض لكونها قائمة بالارواح المحصورة فى هذه الاعضاء اولشئ آخر لانه بحث آخر **قوله** ثم اعتبار الواجب فى حكمة الصانع تعالى ان تقدم الايض الجسمانى ويؤخر الايض الروحانى ويقعد للمتصرف فيهما حكماً واسترجاعاً للمثل المستحية عن الجانبين عند الوسط عظمت قدرته اقول هذا تأكيد لتخصيص الاعضاء المذكورة بهذه القوى مأخوذ من الغاية فانها تفيد معرفة منافع الاعضاء على ما يذكر فى الطبيعى والطب وفيه تنبيه على العناية الالهية المقتضية لهذا الترتيب اللطيف وفى نسبة الاشياء فى الخيالية الى الجرم دون الجسم ونسبة المثل الوهمية الى الروح دون النفس او العقل استعارة لطيفة ومعناه ظاهر وقال الفاضل الشارح الاستدلال بكون الحس الظاهر فى مقدم الرأس والوجه على وجوب كون الحس المشترك والخيال هناك فى حكمة الصانع مع انه خطابى غير مستمر لان السمع واللمس فى مؤخر الرأس والذوق فى وسط فليس جعل الحس المشترك والخيال فى مقدمه لكون الابصار والشم هناك باولى من ان يجعل فى مؤخره مع ان احتياج الحيوان الى اللمس اكثر واقول الشيخ وان ذكر قبل هذا ان آلة الحس المشترك هو الروح المصبوب فى مقدم الدماغ لكنه فى هذا الموضع لم يعلل كون الحس المشترك هناك بكون الحس الظاهر هناك صريحاً بل ذكر غاية الترتيب وايضاً ان سلمنا انه علل بذلك لكن فى قول هذا الفاضل ان السمع فى مؤخر الدماغ نظر لان الشيخ ذكر فى الفصل الثامن من المقالة الثانية عشرة من الفن الثامن فى الحيوان من الشفاء بهذه العبارة ولين مقدم الدماغ لان اكثر عصب الحس وخصوصاً الذى للبصر والسمع ينبت منه لان الحس طليعة والطليعة الى جهة المقدم اولى وذكر فى الفصل

الذي يتلوه بعد ذكر القسم الاول من الزوج الخامس في الاعصاب الدماغية هذه لغبا
وهذا القسم منبته بالحقيقة من اجزاء المقدم من الدماغ وبعض السمعية هذه حكاية
كلامه واذا كان حال عصب السمع المتأخر عن الذوق في هذه فما ظنك بالذوق واما اللمس
فلما كان اكثر اعصابه نخاعية للمنفعة المذكورة في كتب التشريح لم يكن تعلقه بمؤخر الدماغ
اكثر من تعلقه بمقدمه فاذن تعلق الحواس الظاهرة بمقدم الدماغ اكثر
على الاطلاق والحجة التي اقامها الفاضل الشارح على ان النفس هي مدركة
لجميع الادراكات بانها حاكمة ببعض المدركات على بعض وختم بها
الفصل فهي خالية عن الفائدة لانهم معترفون بذلك الا انهم يذهبون الى انها
مدركة للمعقولات بالذات وللمحسوسات بالآلات واذ تقدم ذكر ذلك
مرارا فلا فائدة في التكرار **اشارة** واما نظير هذا التفصيل في قوى النفس
الانسانية على سبيل التصنيف فهو ان النفس الانسانية التي لها ان يعقل
جوهر له قوى وكمالات اقول يريد ذكر القوى التي يختص الانسان بها
وانما قال على سبيل التصنيف لان القوى الحيوانية المذكورة كانت
متباينة بالذوات لكونها مبادي افعال مختلفة وكان على سبيل
التشريع وهذه غير متباينة بالذات لكونها متعلقة بذات واحدة
مجردة انما يختلف بحسب الاعتبارات التي هي بالقياس الى تلك الذات عوارض
وكانها اصناف والكمالات المذكورة ههنا هي الكمالات الثانية وهي افعال هذه
القوى **قوله** من قواها ما لها بحسب حاجتها الى تدبير البدن وهي القوة
التي يختص باسم العقل العملي وهي التي تستنبط الواجب فيما يجب ان يفعل
من امور الانسانية جزئية ليتوصل بها الى اغراض اختيارية من مقدمات
اولية وذائعة وتجربية وباستعانة بالعقل النظري في الرأي الكلي الى ان
ينتقل به الى الجزئي اقول قوى النفس ينقسم بالقسمة الاولى الى ما يكون
باعتبار تأثيرها في البدن الموضوع لتصرفها فانها مكملة اياه تأثيرا
اختياريا والى ما يكون باعتبار تأثرها عما فوقها مستكملة في جوهرها
بحسب استعدادها وتسمى الاولى عقلا عمليا والثانية عقلا نظريا

والعقل يطلق على هذه القوى باشتراك الاسم او تشابه والشيخ بدأ بالاولى لانها اظهر فالشروع فى العمل الاختيارى الذى يختص بالانسان لا يتأدى الا بادراك ما ينبغى ان يعمل فى كل باب وهو ادراك رأى كلى مستنبط من مقدمات كلية اولية او تجربية او ذائعة او ظنية يحكم بها العقل النظرى ويستعملها العقل العملى فى تحصيل ذلك الرأى الكلى من غير ان يختص بجزئى دون غيره فالعقل العملى يستعين بالنظرى فى ذلك ثم انه ينتقل من ذلك باستعمال مقدمات جزئية او محسوسة الى الرأى الجزئى الحاصل فيعمل بحسبه و يحصل بعمله مقاصده فى معاشه ومعاده **قوله** ومن قواها ما لها بحسب حاجتها الى تكميل جوهرها عقلا بالفعل فاولها قوة استعدادية لها نحو المعقولات وقد تسميها قوم عقلا هيولانيا وهى المشكاة ويتلوها قوة اخرى تحصل لها عند حصول المعقولات الاولى لها فتتهيأ بها لاكتساب الثوانى اما بالفكرة وهى الشجرة الزيتونة ان كانت ضعيفا او بالحدس فهى زيت ايضا ان كانت اقوى من ذلك فتسمى عقلا بالملكة وهى الزجاجة والشريفة البالغة منها قوة قدسية يكاد زيتها يضئ ثم يحصل لها بعد ذلك قوة وكمال اما الكمال فان يحصل لها المعقولات بالفعل مشاهدة متمثلة فى الذهن وهو نور على نور واما القوة فان يكون لها ان يحصل المعقول المكتسب المفروغ منه كالمشاهد متى شئت من غير افتقار الى اكتساب وهو المصباح وهذا الكمال يسمى عقلا مستفادا وهذه القوة تسمى عقلا بالفعل والذى يخرج من الملكة الى الفعل التام ومن الهيولى ايضا الى الملكة فهو العقل الفعال وهو النار اقول وهذه اشارة الى قوى النفس النظرية بحسب مراتبها فى الاستكمال وتلك المراتب ينقسم الى ما يكون باعتبار كونها كاملة بالقوة والى ما يكون باعتبار كونها كاملة بالفعل والقوة مختلفة ايضا بحسب الشدة والضعف مبدأها كما يكون للطفل من قوة الكتابة ومتوسطها كما يكون للامى المستعد للتعلم ومنتهاها كما يكون للقادر على الكتابة الذى لا يكتب وله ان يكتب متى شاء فقوة النفس المناسبة للمرتبة الاولى تسمى عقلا هيولانيا تشبيها اياها بالهيولى الاولى الخالية فى نفسها عن جميع

الصور المستعدة لقبولها وهي حاصلة لجميع اشخاص النوع فى مبادى
فطرتهم وقوتها المناسبة للمرتبة المتوسطة تسمى عقلا بالملكة وهى
ما يكون عند حصول المعقولات الاولى التى هى العلوم الاولية بحسب
الاستعداد لتحصيل المعقولات الثانية التى هى العلوم المكتسبة و
الناس يختلف فى تحصيلها فمنهم من يحصلها بشوق ما للنفس اليها يبعثها
على حركة فكرية شاقة فى طلب تلك المعقولات و هو من اصحاب الفكرة
ومنهم من يظفر بها من غير حركة اما مع شوق او لامع شوق وهو من اصحاب
الحدس ويتكثر مراتب الصنفين وصاحب المرتبة الاخيرة ذو قوة قدسية
سيجيئ اثباتها واما قوتها المناسبة للمرتبة الاخيرة فيسمى عقلا بالفعل وهى
ما يكون عند الاقتدار على استحضار المعقولات الثانية بالفعل فمتى شاء
بعد الاكتساب بالفكر او الحدس وهذه قوة للنفس وحضور تلك المعقولات
كمال لها وهو المسمى بالعقل المستفاد لانها مستفادة من عقل فعال
فى نفوس الناس يخرجها من درجة العقل الهيولانى الى درجة العقل المستفاد
فان كل ما يخرج من قوة الى الفعل فانما يخرجها غيرها وقياس عقول الناس فى
استفادة المعقولات الى العقل الفعال قياس ابصار الحيوانات فى مشاهدة
الالوان الى الشمس وفى بعض نسخ الكتاب يوجد هكذا وان كانت اقوى
من ذلك فتسمى عقلا بالملكة مع الواو العاطفة والفاضل الشارح لذلك
جعل العقل بالملكة مرتبة بعد الفكر والحدس وقبل القوة القدسية
وذلك سهو منه يشهد به سائر كتب الشيخ وغيره منشاء هذا السهو وجود
الواو المذكورة الفاصلة بين قوله او بالحدس فهو زيت ايضا وبين قوله
ان كانت اقوى وهى زائدة الحقها الناسخون خطاء والتقدير اتصال الكلامين
وليس قوله فيسمى عقلا بالملكة جوابا لقوله ان كانت اقوى بل عطفا على
قوله فتهيأ لاكتساب الثوانى لان المسمى بالملكة هو العقل المتوسط بين
الهيولانى والذى بالفعل و اذا تقرر هذا فنقول لما كانت اشارة المرتبة
فى التمثيل المورد فى التنزيل لنور الله تعالى وهو قوله عز من

قال الله نور السموات والارض مثل نوره كمشكوة فيها مصباح المصباح في زجاجة الزجاجة كانها كوكب دري يوقد من شجرة مباركة زيتونة لا شرقية ولا غربية يكاد زيتها يضيء ولو لم تمسسه نار نور على نور يهدي الله لنوره من يشاء ويضرب الله الامثال للناس الآية مطابقة لهذه المراتب وقد قيل في الخبر من عرف نفسه فقد عرف ربه ففسر الشيخ تلك الاشارات بهذه المراتب فكانت المشكاة شبيهة بالعقل الهيولاني لكونها مظلمة في ذاتها قابلة للنور لا على التساوي لاختلاف السطوح والثقب فيها والزجاجة بالعقل بالملكة لانها شفافة في نفسها قابلة للنور اتم قبول والشجرة الزيتونة بالفكرة لكونها مستعدة لان تصير قابلة للنور بذاتها لكن بعد حركة كثيرة وتعب والزيت بالحدس لكونه اقرب الى ذلك من الزيتونة والذي يكاد زيتها يضيء ولو لم تمسسه نار بالقوة القدسية لانها يكاد يعقل بالفعل ولو لم يكن شيء يخرجها من القوة الى الفعل ونور على نور بالعقل المستفاد فان الصور المعقولة نور والنفس القابلة لها نور آخر والمصباح بالعقل بالفعل لانه نير بذاته من غير احتياج الى نور يكتسبه والنار بالعقل الفعال لان المصابيح تشتعل منها قال الفاضل الشارح وانما قدم العقل المستفاد على العقل بالفعل لان ملكة الاستحضار لا يحصل الا بعد حصولها بالفعل فالعقل المستفاد متقدم في الوجود على حصول القوة المسماة بالعقل بالفعل واعلم ان ذلك وان كان بحسب الوجود كما ذكره لكن العقل المستفاد هو الغاية القصوى وهو الرئيس المطلق الذي يخدمه ما تقدمه من القوى الانسانية والحيوانية والنباتية **تنبيه** لعلك تشتهي الآن ان تعرف الفرق بين الفكرة والحدس فاستمع اما الفكرة فهي حركة ما للنفس في المعاني مستعينة بالتخيل في اكثر الامر تطلب بها الحد الاوسط وما يجري مجراه مما يصار به الى العلم بالمجهول حالة الفقد استعراضا للمخزون في الباطن وما يجري مجراه فربما تأدت الى المطلوب وربما انبتت واما الحدس فهو ان يتمثل الحد الاوسط في الذهن دفعة اما عقيب طلب وشوق من غير حركة واما من غير اشتياق وحركة ويتمثل معه ما هو وسط له او في حكمه اقول لما ذكر ان النفس ينتقل من المعقولات الاولى الى الثانية اما بالفكر

او بالحدس اراد ان يعرفهما ليتضح الفرق بينهما فقوله فى تعريف الفكر
ان النفس مستغنية بالتخيل فى اكثر الامر اشارة الى ان الفكر يكون فى
الجزئيات اكثر لانها فى الكليات يكون مستغنية بالتفكر وهما متغايران
بالاعتبار كما مر وقوله استعراضا للمخزون فى الباطن اشارة الى الصورة والمعانى
المخزونتين فى الخيال والذاكرة وقوله وما يجرى مجراه اشارة الى الصور
العقلية فالفكر حركة فى المعانى من المطالب يطلب بها مبادى تلك
المطالب كالحد والوسط وغيرهما فربما لا ينسب وربما تأدت وينم اذا تأدت
بحركة اخرى من الحد والوسط الى المطالب واما الحدس فهو ظفر عند الالتفات
الى المطالب بالحد والوسط دفعة وتمثل المطالب فى الذهن مع الحد والوسط
كذلك من غير الحركتين المذكورتين سواء كان مع شوق اولم يكن واشار الشيخ
بقوله ان يتمثل الحد الاوسط دفعة الى عدم الحركة الاولى وبقوله ويتمثل
معه ماهو وسط له الى عدم الحركة الاولى وبقوله ويتمثل منه ماهو وسط
له الى عدم الحركة الثانية وقوله او فى حكمه اشارة الى ما يتمثل مع المطلوب
من العلوم المتصلة به فالفرق بين الفكر والحدس اولا بامكان الانبتات
ولا امكانه الا ان الفكر المنبت لا يكون مؤديا الى علم ولاجل ذلك ربما لا يسمى
فكرا وهو غير الفكر المذكور فى الفصل المتقدم وثانيا بوجود الحركة
وعدمها وهذا هو الفرق الصحيح بين الفكر والحدس المستعملين فى هذا الموضع
والفاضل الشارح جعل الحركة الثانية مشتركة بينهما وخص الاولى بالفكر
دون الحدس وقال الحدس هو ان يقع الحد الاوسط فى الذهن اتفاقا ثم ينتبه
الذهن منه الى المطلوب ثم ينتبه الى ما يقترن لشوق فيقدم الشعور بالمطلوب
على الشعور بالاوسط والى ما لا يقترن به فيتأخر عنه وذلك خبط يشتمل مع
مخالفة المتن على التناقض الصريح

## اشارة

ولعلك تشتهى ان تعرف زيادة دلالة على القوة القدسية وامكان وجودها فاستمع
الست تعلم ان للحدس وجودا وان للناس فيه مراتب وفى الفكرة فمنهم غبى لا يعود
عليه الفكرة برادة ومنهم من له فطانة الى حد ما ويستمتع بالفكر ومنهم

من هو اتفق من ذلك وله اصابة في المعقولات بالحدس وتلك الثقافة غير متشابهة في الجميع بل ربما قلت وربما كثرت وكما انك تجد جانب النقصان منتهيا الى عديم الحدس فأيقن ان الجانب الذي يلي الزيادة يمكن انتهاؤه الى غنى في اكثر احواله عن التعلم والفكرة اقول يريد بيان امكان وجود القوة القدسية وتقريره ان للحدس والفكر مراتب في التادية الى المطلوب بحسب الكيف والكم واما بحسب الكيف فلسرعة التادية وبطؤها واما بحسب الكم فلكثرة عددها وقلته والاول يكون في الفكرة اكثر لاشتمالها على الحركة والثاني يكون في الحدس اكثر لتجرده عن الحركة ولان الحدس بما يكون لقوة من ما النفس لذلك المراتب حد انقصان وكمال وحد النقصان هو ان ينبت جميع افكار شخص عن مطالبه وحد الكمال هو ان يحصل لشخص ما ما يمكن ان يحصل لنوعه من العلوم بحسب الكم دفعة او قريبا من ذلك بحسب الكيف على يقيني يشتمل على الحدود الوسطى لا تقليدي ولما كان طرف النقصان مشاهدا فطرف الكمال ممكن الوجود وما في الكتاب ظاهر اشارة فان اشتهيت ان تزداد في الاستبصار فاعلم انك ستبين لك ان المرتسم بالصور المعقولة منا شيء غير جسم ولا في جسم وان المرتسم بالصورة التي قبلها قوة في جسم او جسم اقول يريد اثبات العقل الفعال وبيان كيفية افاضة المعقولات على النفوس الانسانية ولما تقدمت اشارة الى ذلك بانه هو الذي يخرج النفوس من القوة الى الفعل اورد هذا الفصل لازدياد الاستبصار ولما كان المطلوب مبنيا على مقدمتين هما ان كل ما يرتسم فيه صور معقولة فهو ليس بجسم ولا جسما في ان كل ما يرتسم فيه صورة محسوسة او متعلقة بها فهو جسم واما قوة في جسم ولم يبينهما بعد فذكرهما والحال بيانها على ما سياتي ثم شرع في تقرير الحجة وهو ان يقال ادراك الشيء وجود صورته في المدرك على ما مر والذهول عنه مع امكان ملاحظته هو علم ما لتلك الصورة فيه لا من كل الوجوه بل مع امكان وجودها اي وقت شاء والنسيان عدم مطلق لها فيه فان الوجود معه انما يتحصل

بتجشم كسب جديد كما كان في اول الامر فههنا شيء غير المدرك حافظ للمدرك يكون الصورة حالة الذهول موجودة فيه وحالة النسيان غير موجودة فيه ولولا ذلك لما كان الذهول والنسيان واحداً اما القوى الجسمانية فقابلة للقسمة الجزئية يكون احدهما مدركا والآخر حافظا لكون الاجسام قابلة للتجزية واما العاقلة فلا يقبل الانقسام لما سيأتي فاذن يجب ان يكون شيء غيرهما بالذات يرتسم فيه المعقولات ويكون هو خزانة حافظة لها وذلك الشيء لا يمكن ان يكون جسماً او جسمانياً لامتناع ارتسام المعقولات فيهما ولا يمكن ان يكون نفساً لان النفس من حيث هي نفس لا يكون المعقولات مرتسمة فيها بل بالقوة فاذن ههنا موجود مرتسم بصور جميع المعقولات بالفعل ليس بجسم ولا بجسماني ولا بنفس وهو العقل الفعال **قوله** وانت تعلم ان شعور القوة بما تدركه هو ارتسام صورته فيها اقول تذكير بما ذكره من قبل **وقوله** وان الصورة اذا كانت حاصلة في القوة لم تغب عنها القوة **اقول** اشارة الى محال حصول الادراك بالفعل **وقوله** ارأيت القوة ان غابت عنها ثم عاودتها والتفتت اليها هل يكون قد حدث هناك غير تمثلها فيها **اقول** بيان لكون الذهول مشتملا على زوال ما فان العاودة الى الادراك يقتضي تجدداً اما بتلك الصورة **وقوله** فيجب اذن ان يكون الصورة المعينة عنها قد زالت عن المدركة زوالاً ما نتيجة لذلك **وقوله** واما في القوة الوهمية التي هي في الحيوان فقد يجوز ان يكون يقع هذا السؤال على وجهين احدهما ان يزول عنها وعن قوة اخرى ان كانت كالخزانة لها والثاني ان تزول عنها وتحفظ في قوة اخرى هي لها كالخزانة لها وفي الوجه الاول لا تعود للوهم الا بتجشم كسب جديد وفي الوجه الثاني قد يعود ويلوح له بمطالعة الخزانة لا لالتفات اليها من غير تجشم كسب جديد ومثل هذا قد يمكن في الصور الخيالية المستحفظة في قوى جسمانية فيجوز ان يكون الخزانة لها منا في عضو وفي قوة وعضو والذهول عنها القوة في عضو آخر لاحتمال اجسامنا وقوى اجسامنا التجزي **اقول** اشارة

الى ما قررناه من امر القوة الجسمانية وقوله ولعله لا يجوز فيما ليس جسمانيا
بل نقول اما نحن فنجد في المعقولات نظير هاتين الحالتين وعنى فيما يذهل عنه
ثم يستعيد ذلك يكون الجوهر المرتسم بالمعقولات كما يبين لك غير جسماني
ولا منقسم فليس فيه شيء كالمتصرف وشيء كالخزانة ولا يصلح ان يكون
هو كالمتصرف وشيء من الجسم وقواه كالخزانة لان المعقولات لا ترتسم في جسم
اقول اشارة الى حال القوة العاقلة واحتياجها حافظة وقوله فبقي ان ههنا
شيئا خارجا عن جوهرنا فيه الصورة المعقولة بالذات اقول نتيجة
ذلك واثبات للجوهر المفارق واراد بالخروج عن جوهرنا مباينته لذواتنا
بالذات وانما قال عن جوهرنا ولم يقل عن جسمنا لان الخارج عن الجسم لا يكون
مفارقا وقوله اذ هو جوهر عقلي بالفعل اقول اشارة الى ان ارتسام المعقولات
بالفعل فيه انما كان لانه جوهر عقلي بالفعل لان الجسم لا يمكن ان يرتسم
فيه لانه جوهر غير عقلي والنفس لم يمكن ان يرتسم فيها لانها جوهر عقلي لا
بالفعل بل بالقوة وقوله اذا وقع بين نفوسنا وبينه اتصال ما ارتسم
منه فيها الصورة العقلية الخاصة بذلك الاستعداد الخاص لاحكام خاصة
اقول اشارة الى تخصيص بعض الصور المرتسمة فيه بان يصير النفوس مدركة لها
دون سايرها والاحكام الخاصة هي علل الاستعداد الخاصة من الادراكات
الجزئية السابقة المعدة لادراك الكليات المتناسبة المتأدية الى المدرك
الكل قوله وانما اعرضت النفس عنه الى ما يلي العالم الجسداني او الى صورة اخرى
انمحى المتمثل الذي كان اولا كان المراة التي كانت يحاذي بها جانب
القدس قد اعرض بها عنه الى جانب الحس او الى شيء آخر من امور القدس اقول
اشارة الى حالة الذهول وسببه وتمثيل بالمراة لانها من الجسمانيات اشبه
شيء بالنفس المستفيضة عن المجردات قوله وهذا انما يكون ايضا
لنا بحسب ملكة الاتصال اقول اشارة الى السبب الذي به يختلف حالنا
الذهول والنسيان وذلك لان النسيان في القوى الجسمانية انما كان لزوال
الصورة عن الحافظة وههنا لا يمكن ان يزول شيء عن العقل الفعال فسبب

الاختلاف ههنا ان الذهول انما يكون مع كون النفس ذات هيئة يتمكن بها من الاتصال بالعقل الفعال فی مشاهدة ما اختصت بها عن المعقولات المرتسمة فيه وتلك الهيئة هو ملكة الاتصال والنسيان زوال تلك الملكة عنها واعتراضات الفاضل الشارح مكررة قد سبقت الاشارة اليها والى اجوبتها الا **قوله** هذا الكلام دل على وجود سبب يفيض العلوم على النفس ولم يدل على كون ذلك السبب مجردا عالما فان كل مؤثر فی شی لا يجب ان يكون موصوفا بذلك الاثر كالعقل الفعال ايضا **اقول** الذی هو عندهم علة لحدوث الالوان والصور والمقادير مع عدم اتصافه بها والجواب عنه ان الحجة المذكورة دلت على تجريده وسيأتی البرهان على ان كل مجرد عاقل على ان ملاحظة النفس للمعقولات بعد الذهول عنها مشاهدة اياها دليل على كونها موجودة بالفعل فيما هو حافظة لها قوله **اشارة** هذا الاتصال علته قوة بعيدة هی العقل الهيولانی وقوة كاسبة هی العقل بالملكة وقوة تامة الاستعداد لها ان يقبل بالنفس الى جهة الاشراق متى شاءت بملكة متمكنة وهی المسماة بالعقل بالفعل **اقول** لما ظهر ان العلة الفاعلية لحصول صور المعقولات فی النفس هی العقل الفعال والعلة القابلة هی النفس بشرط ان يحصل لها ملكة الاتصال به اراد ان يشير الى العلة الموجبة لهذه الملكة فی النفس التی هی استعدادها لقبول تلك الصورة ولا شك ان الاستعداد انما يحدث شيئا فشيئا حتى يتم فاذن ينبغی ان يكون علته ايضا كذلك بازائه وقد مر ذكر قوى النفس المترتبة المتعددة التی هی العقل الهيولانی والعقل بالملكة والعقل بالفعل فاشار ههنا الى ان العلة البعيدة هی الاولى منها وهی الاستعداد العام الانسانی والمتوسطة هی الثانية وهی كاسبة الاتصال لاشتمالها على العلم بالمعقولات الاولى التی هی مبادی المعقولات الثانية والقريبة هی الثالثة وهی المقتضية للملكة المذكورة وانما يتم الاستعدادها ونسبتها لنفس الذين بحسب حصول الصورة معهما اقول وهذا يدل على ان العقل بالملكة متوسطة بين العقل

الهيولانى والعقل بالفعل لا بتن للحدس والقوة القدسية **اشارة** كثرة تصرف النفس فى الخيالات الحسية وفى المثل المعنوية اللتين فى المصورة والذاكرة باستخدام القوة الوهمية والمفكرة يكتسب للنفس استعدادا نحو قبول مجردها عن الجوهر المفارق لمناسبة ما بينهما تحقق ذلك متشاهدة الحال وتأملها وهذه التصرفات هى المخصصات للاستعداد التام لصورة صورة وقد يفيد هذا التخصيص معنى عقلى **اقول** لما بدأ ذكر حصول الاتصال بالعقل فى الفصل الماضى على سبيل الاجمال فاراد ان يبين ويفصل كيفية حصوله فى هذا الفصل وهو على وجهين احدهما ان تكثر تصرف النفس فى الخيالات الحسية كخيال زيد وعمرو وفى المثال المعنوية كمثال هذه الصداقة وتلك الصداقة اللتين فى المصورة والذاكرة لا على ان يدركها النفس وتتصرف فيها بذاتها فان النفس لا يدرك الجزئيات ولا يتصرف فيها بانفرادها بل باستخدام القوة الوهمية المدركة للجزئيات بذاتها المستخدمة للقوة المفكرة المتصرفة فيها بذاتها فى المثل وباستخدام الحس المشترك مع ذلك فى الخيالات فليكتسب النفس بتلك التصرفات اعنى التفكر فى الاشخاص الجزئية استعدادا نحو قبول صورة الانسان وصورة الصداقة المجردتين عن العوارض المادية على الوجه المذكور قبولا عن العقل الفعال المنتقش بهما لمناسبة ما بين كل كلى وجزئياته تحقق ذلك مشاهدة الحال وتأملها فانا اذا احسسنا الجزئيات تصورنا الكليات وهذه التصرفات فى الجزئيات هى المخصصات للاستعداد التام لحصول صورة صورة من الكليات المشتملة على تلك الجزئيات لان تلك الجزئيات لا ينتقل عن الجزئيات الى النفس بل يرتسم فيها عن العقل الفعال والوجه الثانى ان يفيد هذا التخصيص معنى عقلى كاجزاء الحد والرسوم وكتصور الملزوم وما يشبه ذلك لمعنى عقلى كتصور المحدود والمرسوم واللازم وهذه حال التصورات المستفادة والتصديقات على قياسها واعتراضات الفاضل الشارح على ذلك لما كانت ظاهرة الفساد عند التأمل فيها اعرضنا مخافة الاطناب **اشارة**

ان شئت الان ان تتضح لك ان المعنى المعقول لا يرتسم في منقسم ولا
ذي وضع فاسمع **اقول** يريد بيان ان النفس الناطقة وبالجملة كل جوهر
عاقل ليس بجسم ولا جسماني وبالجملة ليس بذي وضع قال الفاضل الشارح
ايراد هذه المسألة كان بالنمط المترجم بالتجريد اولى الا انه لما بنى اثبات
الجوهر المفارق على ان النفوس الانسانية ليست جسما ولا جسمانية احتاج
الى بيان ذلك فاكتفى بمقدمات ولمهد لذلك وذكر سائر البراهين في النمط
المذكور واقول انه اراد في هذا النمط ان يبحث عن ماهية النفس وكمالاتها
فبيّن اولا انها جوهر مفارق الوجود عن الاجسام والجسمانيات وان ثبت
لها كمالات تصدر عنها لذاتها من غير توسط آلة وكمالات تصدر عنها
بتوسط الآلات واراد في النمط ان يبحث عن حالها بعد التجرد عن البدن
فبيّن هناك بقاءها مع كمالاتها الذاتية ولم يتعرض لبيان امتناع كونها
جسما او جسمانيا بل بالغ في ايضاح الفرق بين الكمالات الذاتية الباقية
معها والكمالات البدنية الزائلة عنها بزوال البدن موقع اشتراك النمطين
في البحث عن تلك الكمالات من غير قصد على ما يقتضي في موضعه ولم يورد
كما ذكره الشارح ههنا شيئا مما يحتاج ان يبيّن هناك ولم يقع مما ذكره
الشارح اختلاف اصلا **اشارة** لعلك تعلم ان الشئ الغير المنقسم
قد يقارنه اشياء كثيرة لا يجب لها ان تصير منقسما في الوضع وذلك اذا
لم يكن كثرتها كثرة ما ينقسم في الوضع كاجزاء البلقة لكن الشئ المنقسم والى كثرة
مختلفة الوضع لا يجوز ان يقارنه شئ غير منقسم **اقول** اشارة الى تمهيد
اصل كلي وهو ان الحال قد يكون بحيث يقتضي والاول هو الحال الذي
لا ينقسم الى اجزاء متباينة في الوضع كالسواد المنقسم الى جنسه وفصله
كاشياء كثيرة تحل محلا واحدا كالسواد والحركة مثلا فانهما لا يقتضيان بانقسامهما
الى هذين النوعين انقسام المحل الى جزء اسود غير متحرك والى جزء متحرك غير اسود
والثاني هو الحال الذي ينقسم الى اجزاء متباينة في الوضع كالبلقة فانها ينقسم
الى عرضين متباينين في المحل واشار الشيخ الى هذين القسمين بقوله الشئ غير

المنقسم قد يقارنه اشياء كثيرة الى قوله كاجزاء البلقة والمحل ايضا قد يكون بحيث لا يقتضى انقسامه انقسام الحال وقد يكون بحيث يقتضى والاول هو المحل المنقسم الى اجزاء غير متباينة فى الوضع كالجسم المنقسم الى جنسه وفصله والى مادته وصورته والمحل الذى اجزاء متباينة فى الوضع ولكن لا يحل فيه الحال من حيث ذلك المحل بل من حيث لحوق طبيعة اخرى كالخط فان النقطة لا ينقسم بانقسامه لانها لا تحله من حيث هو خط بل من حيث هو متناه و كالسطح فان الشكل لا يحله من حيث هو سطح بل حيث هو ذو نهاية واحدة او اكثر وكالجسم فان المحاذات التى هى اضافة مثلا لا تحله من حيث هو جسم بل من حيث هو وجود جسم آخر على وضع ما منه وكالاجزاء فان الوحدة لا تحلها من حيث هى اجزاء بل من حيث هو مجموع والثانى هو المحل الذى فيه يحل شئ من حيث هو ذلك الشئ القابل للقسمة كالجسم الذى يحل فيه السواد والحركة اى المقدار واشار الشيخ الى القسم الاخير بقوله لكن الشئ المنقسم الى كثرة مختلفة الوضع لا يجوز ان يقارنه شئ غير منقسم وانما اعرض عن ذكر القسم الاول لان الحال هناك لا يقارن والمحل المنقسم من حيث هو ذلك المحل وليس مقارنته اياه هذه المقارنة بل انما يقع عليها اسم المقارنة لا بمعنى واحد **قوله** وفى المعقولات معان غير منقسمة لا محالة والا لكانت المعقولات انما تلتئم من مبادئها غير متناهية بالفعل ومع ذلك فانه لا بد فى كل كثرة متناهية كانت او غير متناهية من واحد بالفعل واذا كان كذلك فى المعقولات ما هو واحد بالفعل ويعقل من حيث هو واحد فانما يعقل من حيث لا ينقسم فاذا لا يرتسم فيما ينقسم فى الوضع وكل جسم وكل قوة فى الجسم منقسم **اقول** لما فرغ عن تمهيد الاصل المذكور شرع فى تقرير الحجة وهو ان فى المعقولات معان غير منقسمة والا لزم منه محال وهو التيام كل معقول من اجزاء غير متناهية بالفعل سواء كانت متشابهة او غير متشابهة وانما قيد بالفعل لان الشئ الذى يكون له اجزاء غير متناهية بالقوة كالجسم انما يكون واحدا بالفعل فيكون هو

معنی غیر منقسم من حیث هو واحد وهو المطلوب مع ان هذا الاحتمال فی
المعقولات غیر ممکن علی ما سیأتی وصح لزوم المحال المذکور فالمطلوب
حاصل لان کل کثرة بالفعل سواء کانت متناهیة او غیر متناهیة فالواحد
بالفعل موجود فیه وذلک لان الکثرة عبارة عن الآحاد فاذن ثبت ان فی
المعقولات ما هو واحد فاذا عقل من حیث هو واحد فانما عقل من حیث
لا ینقسم ومعنی انه عقل انه ارتسم فی جوهر یدرکه وهذا الارتسام فی
ذلک الجوهر لا یکون من حیث لحوق طبیعة اخری به لانه انما یدرکه بذاته
ثم ان کان ذلک الجوهر مما ینقسم وجب من انقسامه انقسام المعنی المعقول
من حیث هو واحد وهو محال فاذن المعقول الواحد یستحیل ان یرتسم فیما
ینقسم فی الوضع وکل جسم وکل قوة حالة فی جسم منقسم فاذن المعقول الواحد
یستحیل ان یرتسم فیما ینقسم فی الوضع وکل جسم وکل قوة حالة فی
جسم منقسم فاذن محل المعقول الواحد لیس بجسم ولا بقوة جسمانیة ومحل
المعقول الواحد هو محل سائر المعقولات علی ما مر فاذن لیست النفس
الانسانیة ولا کل ما من شانه ان یعقل بجسم ولا بجسمانی وألفاظ الکتاب
ظاهرة وانما قید قوله فاذن لا یرتسم فیما ینقسم بالوضع احترازا من انقسام المحل
لا بالوضع فانه لا یقتضی انقسام الحال کما مر والجوهر العاقل یجوز ان ینقسم
ذلک الانقسام کانقسام النفس الی جنسها وفصلها واعلم ان ما لیس بمنقسم
بالفعل فلا یحتمل ان ینقسم الی مختلفات لان اختلاف الاجزاء الموجودة
فی الکل یقتضی انقسام الکل بالفعل وقد فرض غیر منقسم
بالفعل لکنه یحتمل ان ینقسم الی متشابهات وان لم یکن الا فی الوهم وذلک
کالجسم الذی هو شخص الی اجزاء غیر متناهیة بالقوة او کالجسم الذی هو جنس
الی انواع غیر متناهیة بالقوة فالمعنی المعقول ان کان کذلک فلا یمتنع ان یحل
فی جسم غیر منقسم بالفعل وینقسم بانقسام ذلک الجسم الی اجزائه
او الی جزئیاته ولذلک اردف هذا الفصل بفصلین مشتملین علی بیان هذین
الاحتمالین وتحقیق الحق فیهما **وهم وتنبیه** او لعلک تقول قد یجوز ان

يقع للصورة العقلية الوحدانية قسمة وهمية الى اجزاء متشابهة فاسمع اقول الوهم هو الاحتمال الاول من الاحتمالين المذكورين وهو ان يكون الصورة العقلية الواحدة قابلة للقسمة الوهمية الى اجزاء متشابهة كالجسم الواحد وح يمكن ان يكون حالة في جسم واحد فينقسم بانقسامه والتنبيه تنبيه على فساد هذا الاحتمال وتقريره ان المعقول الواحد اذا انقسم الى قسمين متشابهين وجب ان يكون متشابهين للمجموع ايضا فلا يخلو اما ان يكون كون كل واحد من القسمين مع الآخر شرطا في كون ذلك المعقول معقولا وح لايكون كل واحد منهما بانفراده معقولا لفقدان الشرط او لايكون كذلك بل كان كل واحد من القسمين بانفراده معقولا ايضا كالاصل اما القسم الاول فباطل من ثلثة اوجه الاول ان كل واحد من القسمين على ذلك التقدير يكون مباينا للكل مباينة الشرط للمشروط ويلزم من ذلك ان يجتمع من القسمين شئ ليس هو اياهما بل انما يكون المجتمع متعلق المهية بزيادة في المقدار او القدر كشكل ما او عدد بخلاف القسمين فلا يكون القسمان جزئية من حيث مهية المشابهة لهما هف الثاني ان المعقول الذى شرط كونه معقولا هو حصول الجزئين له لايكون من حيث هو كذلك غير منقسم وقد فرضناه احدا غير منقسم هذا خلف الثالث انه قبل وقوع القسمة فيه لايكون الجزآن حاصلين فلا يكون شرط معقوليته حاصلا فلا يكون معقولا وقد فرضناه معقولا هف والشيخ اشار الى القسم الاول بقوله ان كان كل واحد من القسمين المتشابهين شرطا مع الاخرى استتمام الصور العقلى واشار الى القسم الاول بقوله فهما متباينان له مباينة الشرط للمشروط واشار الى الوجه الثاني بقوله وايضا فيكون المعقول الذى انما يعقل بشرطين وهما جزآه منقسما اقول واشار الى الوجه الثالث بقوله وايضا فانه قبل وقوع القسمة يكون فاقدا للشرط فلم يكن معقولا اقول واما القسم الثاني وهو ان لايكون حصول القسمين شرطا لمعقوليته بل يكون هو بنفسه معقولا وكل واحد من القسمين بانفراده مع ايضا معقولا كالجسم الذى يقبل القسمة الى اجسام ايضا لكون الصور المعقولة ماخوذة مع لاحق

غريب عن ذاته كالقسمة او وكمقارنة ما يقبل القسمة من المقدار ثانيا وقد
ذكر من قبل ان الصورة المعقولة انما يكون مجردة عما يقتضيه غير
ذواتها هف واشار الشيخ الى هذا القسم بقوله وان لم يكن شرطا والى تخلف
اللازم من جهة مقارنته بقوله فالصورة المعقولة عند القسمة المفروضة
صارت معقولة مع ما ليس بمدخل فى تتميم معقوليتها الا بالعرض وقد فرضنا
الصورة المعقولة صورة مجردة من اللواحق الغريبة فاذن هى ملابسة
بعد وهذا اقول الى التخلف اللازم من جهة مقارنة ما يقبل القسمة من المقدار
بقوله وكيف لا وهى عارض لها بسبب ما فيه قدر فى اقل منه بلاغ فان
احد القسمين هو حافظ للنوع الصورة ان كان متشابها فالصورة التى
جردناه معشاه بعد بهيئة غريبة من جمع او تفريق او زيادة او نقصان
واختصاص بوضع فليست هى الصورة المفروضة اقول وذلك لان القسمة عارضة
لها بسبب شئ فيه ذو مقدار فى اقل منه كفاية فان احد القسمين اذا كان
متشابها للقسم الآخر فهو حافظ لنوع الصورة المعقولة فاذن
الصورة التى فرضناها مجردة كانت مغشاة بعد بهيئة غريبة من جمع
اذا اعتبر حصول الكل من القسمين او تفريق اذا اعتبر انقسامه اليهما
او زيادة اذا اعتبر حصوله من انضياف احد القسمين الى الاجزاء او نقصان
اذا اعتبر بقاء المعقولية بعد حذف احدهما منه واختصاص بوضع لان
التجزية الى جزئين متشابهين لا يعرض الا للماديات فهو يقتضى وضعا
ما لا محالة وقوله فليست هى الصورة المفروضة اشارة الى التخلف قوله
واما الصورة الجسمية والخيالية فيفتقر ملاحظة النفس اجزاءها جزئية
متباينة الوضع مقارنة لهيئات غريبة مادته الى ان يكون رسمها و رسمها
فى ذى وضع وقبوله للانقسام اقول لما فرغ من امتناع حلول الصورة المعقولة
فى الجسم وما يتبعه بين وجوب حلول الصورة الجسمية والخيالية فيه ليتم الفرق
بينهما فذلك لانا اذا احسسنا بوجه انسان مثلا او تخيلناه فلا بد من
ان يلاحظ النفس اجزاءه له متباينة الوضع مقارنة لهيئات غريبة

مادية كالعين والانف والفم فانّ صورة العين اليمنى يدرك في مسافة اوجهة لم يحل اليسرى فيها وكذلك اليسرى فهما متباينتان بالوضع وايضا كونهما على بعد مخصص بينهما وكون احدهما في جهة من الاخرى على جهة الانف هيأت غريبة مادية يقارنها وتلك الملاحظة يفتقر الى ان يكون رسمها الحس ورسمها الخيال في وضع وقبول انقسام اى في شئ مادّى والرسم هو الاثر اللاحق بالارض وهو بالمحسوس اولى لانّ الحس مما يحدّ اثر الشئ والرسم هو الختم اعنى احداث النفس الذى يحصل من الطابع في الشئ الذى طبع عليه ولذلك يسمى اللوح الذى يختم به التبادر روشما وهو بالخيال اولى لان صورها منطبقة في الخيال من الطابع هو المدرك بالحس وفي قوله الشيخ ملاحظة النفس للصورة الحسيّة والخيالية تصريح بادراك النفس لها ويظهر منه بطلان قول من ادعى عليه انه لا يعول بذلك واعترض الفاضل الشارح بان الصورة العقلية في النفس الجزئية ليست بمجردة مكررة قد سبق ذكره قوله ولو صحّت الصورة العقليّة مجردة عن اللواحق لكان كافيا في بيان تجرد النفس لانا نقول كل حال في متحيز فهو ذو وضع وكل ذى وضع فليس مجرّدا عن اللواحق والصور العقلية مجردة فهى ليست بحالة في متحيز ليس بقدح في الحجة المذكورة لان صحّة حجة على مطلوب لا ينافى صحّة اخرى عليه والشيخ قد اورد تلك الحجة ايضًا في اكثر كتبه حتى المختصر المرسوم بفنون الحكمة لكنه اوردها على وضع وانما اختار ههنا الحجة المذكورة التى هى قولنا المرتسم بالمعقول الواحد ليس بمنقسم والجسم منقسم لاندراج وجوب كون الصور الخيالية جسمانية تحتها على وجه اظهر كما اشار اليه واما اعتراضه المستفاد من الشيخ ابى البركات هو ان الهيولى غير ذات حجم وقد حكمتم بانطباع الجسمية والمقدار فيها فلم لا يجوز انطباع المحسوسات في النفس فالجواب عنه ان الهيولى انما يحصل موجودة ذات وضع بذلك الانطباع والنفس لا يجوز ان يصير ذات وضع الية فقوله هب ما ذكرتموه يقتضى كون الصورة الجسمية والخيالية

جسمانية فالجواب انهم لم تمسكوا فی ذلك بهذه الحجة بل بغيرها **وهم وتنبيه**
او لعلك تقول الصورة العقلية قد تنقسم باضافة زوايد معنوية
اليها قسمة المعنى الجنسي الوحدانی بالفصول المنوعة والمعنى النوعي الوحدانی
بالفصول فاستمع **اقول** الوهم من هذا الفصل هو الاحتمال الثانی
من الاحتمالين المذكورين وهو ان تنقسم الصورة العقلية الی جزئيات
لها واعلم ان قسمة الكلی الی الجزئيات انما يكون باضافة زوايد معنوية
اليه وتلك الزوايد قد يكون اما مقومة لماهيات الجزئيات او غير مقومة
فان كانت مقومة كانت فصولا وكانت القسمة بها قسمة المعنى الجنسي الوحدانی
بالفصول الذاتية كقسمة الحيوان باضافة الناطق وغير الناطق اليه ای الانسان
وغيره وان لم يكن مقومة كانت عرضيات ولا يخلو اما ان يكون الحاصل بعد
اضافتها الی ذلك الكل قابلا للشركة اولا فان كانت القسمة بها قسمة
المعنى النوعي الوحدانی بالفصول العرضية كالانسان بالسواد والبياض الی السودان
والبياضان وان لم يكن قابلا للشركة كانت القسمة بها قسمة المعنى
النوعي الواحد بالعوارض الجزئية المشخصة وانما لم يذكر الشيخ هذا القسم
لان الحاصل فيه لا يكون معقولا بل يكون محسوسا **قوله** انه قد يجوز
ذلك ولكن فيه يكون الحاق كل بكلی يجعله صورة اخری ليس جزءا من الصورة
الاولی فان المعقول الجنسي والنوعي لا ينقسم ذاته فی معقولية الی معقولات
نوعية وصنفية يكون مجموعها حاصل المعنى الجنسي او النوعي ولا يكون
نسبتها الی المعنى الواحد المقسوم نسبة الاجزاء بل نسبة الجزئيات
لو كان المعنى العقلی الواحد البسيط الذی سبق بفرضنا له ينقسم بمختلفات
بوجه لكان غير الوجه الذی يشكك به اولا من قبول القسمة الی
المتشابهات وكان كل واحد من اجزائه هو اولی بان يكون البسيط
الذی كلامنا فيه **اقول** هذا هو التنبيه علی تحقيق الحق فيه وهو ان
هذه القسمة يجوز ان يكون يقع فی الوجود بخلاف القسمة
المتقدمة لكنها بالحقيقة لا يكون قسمة بل هی تركيب تلك

الصورة الكلية كالحيوان تصورة كلية اخرى كالناطق يجعلها صورة ثالثة كالانسان ليس الحاصل جزءًا من الصورة الاولى اعنى الحيوان فان المعقول الحق كالحيوان لا ينقسم ذاته فى معقوليته الى معقولات نوعية كالانسان لا ينقسم الى معقولات صنفيه كالعرب والعجم يكون مجموعهما حاصل معنى الانسان وايضا لا يكون نسبه هذه الانواع والاصناف الى الحيوان او الانسان المقسومين نسبة الاجزاء بل نسبة الجزئيات ولو كان المعنى العقلى الواحد البسيط الذى استدلنا به على تجريد محله ينقسم بمختلفات بوجه كالجنس والفصل لكان غير الوجه الذى يشك به فتبل هذا من قبوله القسمة الجزاء متشابهة كالجسم وان كل واحد من اجزائه البسيط الذى لا ينقسم لجنسه العالى اولى بان يجعله البسيط الذى استدللنا به لئلا يعرض شك من وجه اخر به **اشارة** انك تعلم كل شئ يعقل شيئا فانه تعقل بالقوة القريبة من الفعل انه يعقل وذلك عقل منه لذاته فكل ما يعقل شيئا فله ان يعقل ذاته **اقول** يريد بيان ان كل عاقل فهو معقول وان معقول قائم بذاته فهو عاقل وابتدأ بالاول فقوله كل شئ يعقل شيئا فانه يعقل بالقوة القريبة من الفعل انه يعقله صغرى قياس وانما قال بالقوة القريبة لانه جعل للقوة ثلث مراتب بعيدة هى العقل الهيولى ومتوسطة هى العقل بالملكة وقريبة هى العقل بالفعل وهى التى يقتضى ان يكون للعاقل ان يلاحظه معقوله متى شاء فالمراد ان كل شئ يعقل شيئا فله ان تعقل بالفعل متى شاء ان ذاته عاقلة لذلك الشئ وذلك لان تعقله لذلك الشئ هو حصول ذلك الشئ له وتعقله لكون ذاته عاقلة لذلك الشئ هو حصول ذلك الحصول له ولا شك ان حصول شئ لشئ لا ينفك عن حصول ذلك الحصول له اذا اعتبره معتبر والفاضل الشارح استدرك قول الشيخ انه يعقل بالقوة القريبة من الفعل بان العقول المفارقة ليس فيها شئ بالقوة على ما سيأتى فهو انما يعقل قال وكان من الواجب ان يقول فانه

يمكن ان يعقله بالامكان ليكون متنا ولا للنفوس الانسانية
اقول الامكان يقع على الامكانات البعيدة حتى على دائم العدم من غير
ضرورة ولذلك لم يعتبره الشيخ عن المقصود ومن هذا الموضع وعبر بالقوة
القريبة التي في ذكرها والمراد ان تعقل الشئ يشتمل على تعقل صدور ذلك التعقل
من المتعقل بالقوة القريبة بالمشتمل على التوجه هو التعقل لا المتعقل وكون
المتعقل بحيث ان يكون له بالفعل ما يكون لغيره بالقوة
لسبب يرجع الى ذاته لا ينافي ذلك فهذه صغرى القياس وقال
الفاضل الشارح انه بديهي واما كبرى القياس فيدل عليها قوله
وذلك عقل منه لذاته يعني تعقله لكون ذاته عاقلة لذلك الشئ العقل منه
لذاته لوجه فان العلم بالتصديق علم بتصوره الموضوع المستن اقول هو علم
بتصور الموضوع فقط بل وعلم بتصور المجموع كل وعلم ما شاملها واما النتيجة
بتصورها فقوله فكل ما يعقل شيئا فله ان يعقل ذاته وصورة القياس هكذا
كل شئ يعقل شيئا فله ان يعقل فله ان يعقل ذاته متى شاء كون
ذاته عاقلا لذلك الشئ وكل ماله ان يعقل كون ذاته عاقلا للشئ
فله ان يعقل ذاته فكل شئ يعقل شيئا فله ان يعقل ذاته قوله وكل
ما يعقل فمن شان ماهيته ان يقارن معقولا اخر ولذلك يعقل ايضا مع
غيره وانما يعقله القوة العاقلة بالمقارنة لا محالة اقول يريد ان يبين
ان كل معقول فهو عاقل بالامكان بشرط سيذكره فذكر
اولا ان كل معقول فمن شان مهيته ان يقارن معقولا آخر وبينه
من وجهين احدهما انه ربما يعقل مع غيره فلو لم يكن من شانه مقارنة
الغير لامتنع ان يعقل مع الغير والثاني ان كونه معقولا هو كونه
مقارنا للعاقل قوله فان كان مما تقوم بذاته فلا مانع له من حقيقته ان يقارن
المعنى المعقول اقول هذا هو الشرط المذكور القيام بالذات والمعنى انه ان كان
معقول قايم بذاته فلا يمتنع من حيث ذاته ان يقارنه معنى معقول وبسبب
الاحتياج الى الشرط ما وسيذكره في الفصل الثاني لهذا الفصل قوله الهم

الا ان يكون ذاته ممنوّة في الوجود بمقارنة امور مانعة من ذلك من مادة او شئ
آخر ان كان اقول قد ثبت فيما مضى ان مقارنة المادة ولواحقها مانعة عن كون
شئ معقولا ذاته انما يصير معقولا بتجريده منها وكل شئ يكون في الوجود
ممنوا بمقارنة المادة ولواحقها وان كان قايما بذاته كالجسم
فهو خارج عن الحكم المذكور يقال منوت الشئ او فعليه اى ابتليه وقوله
او شئ آخر ان كان يمكن ان يحمل على الصورة المعقولة المجرّدة فانها لا يعقل
اذا كانت قايمة لعاقل آخر وان كانت تعقل اذا كانت قايمة بذواتها

قوله فان كانت حقيقة مسلّمة لم يمنع عليها مقارنة الصورة العقلية
اياها فكان ذلك لها بالامكان وتضمن ذلك امكان عقله لذاته اقول
اى ان كانت حقيقة مسلمة لذاته غير قايمة لغيره لم يمتنع على تلك
الحقيقة بحسب ذاتها ان يقارنها الصورة العقلية فكانت قابلة لتلك الصورة
بالامكان فان معنى التعقل هو حصول الصورة العقلية عندها ففي ضمن ذلك
امكان عقله لذاته لان تعقل غيره يستلزم تعقل كونه متعقلا له
بالقوة وهو يتضمن تعقله لذاته وتقدير الكلام وفي ضمن ما يلزم ذلك
امكان عقله لذاته فثبت اذن ان كل معقول قايم بذاته عاقل لغيره ولذاته
بالامكان وقد ثبت من الحكم الاول ان كل عاقل لشئ فهو معقول
لذاته قال الفاضل الشارح المقصود من هذا الفصل بيان
ان كل مجرد فانه يمكن ان يكون عاقلا بالامكان العام
وبرهانه ان كل مجرّد امكن ان يعقل غيره
امكن ان يعقل ذاته لكنه امكن ان يعقل غيره بيان الشرطية ان كل من تعقل
شيئا فيمكنه ان يعقل تعقله لذلك الشئ وكل من امكنه ذلك امكنه ان تعقل
ذاته وبيان صدق المقدم ان كل مجرّد يصح ان يكون معقولا مع غيره وكل
ما هو كذلك يصح ان يقارن غيره فان كل مجرد يصح ان يقارن وصحة هذه
المقارنة لا يتوقف على حصول المجرد في جوهر العاقل لان حصوله فيه نفس المقارنة
فتوقف صحة المقارنة على حصول المجرد فيه توقف صحة الشئ على وجوده

المتأخر عنها فاذن المجرد سواء وجد فی العقل او فی الخارج یلزمه صحة
مقارنة الغیر ولا معنی للتعقل الا المقارنة فاذن کل مجرد یصح ان
یعقل غیره واقول انه ان ارادان یجعل المذکورین فی هذا الفصل حکما
واحدا فجعل الحجة استثنائیة وجعل الاول بیان الشرطیة والثانی بیان
الاستثناء والاظهر ما قدمناه ثم اعترض علی قوله کل مجرد یصح ان یعقل
غیره بان قال اما قولکم کل مجرد یصح ان یکون معقولا لیس ببدیهی
فهو محتاج الی برهان خصوصا مع اعترافکم بان حقیقة الباری تعالی
وحقایق العقول بل القوی البسیطة غیر معقولة للبشر والجواب عنه ان الحکم
بان کل مجرد یصح ان یکون معقولا لیس مما ذکره الشیخ فی هذا الفصل
بل هو مذکور فی الفصل الذی ذکر فیه احوال الادراکات الحسیة
والخیالیة والعقلیة وقد مر الکلام فیه فایراد الاعتراض هنا غیر مناسب
وکون ذات الباری تعالی وذوات العقول غیر معقولة بالقیاس الینا
یقتضی تعقلها فی نفوسها ثم قال وان سلمناه فلم قلتم ان ما یصح ان یعقل وحده
یصح ان یعقل شیئا تعقلها وکیف یحکم بامتناع ذلک من یکون ظاهر مذهبه
ان العلم بالشئ والعلم بغیره لا یجتمعان والجواب ان تعقل کل موجود یمتنع
انفکاکه من صحة الحکم علیه بالوجود والوحدة وما یجری مجراها من الامور
العامة ولذلک حکم بعضهم بان التصور لا یتعری عن تصدیق ما والحکم
بشئ علی شئ یقتضی مقارنتها فی الذهن فاذن لا شئ یصح ان یعقل وحده
الا ویصح ان یعقل مع غیره ثم قال وان سلمنا فلا بد من دلیل علی ان کل
مجرد فانه یصح ان یعقل مع کل ما عداه حتی یتفرع علیه ان کل مجرد
فانه یصح ان یعقل الاشیاء والجواب ان المطلوب اثبات العاقلیة لکل ما یفرض
مجردا ویکفی فیه صحة مقارنته لمعقول واحد واما اثبات صحة تعقل
کل الاشیاء لکل مجرد فشیئ لم یدعه الشیخ هنا ولیس فی تقریر کلامه
الیه حاجة ثم قال ولئن سلمنا فلم قلتم ان صحة المقارنة یکون فی الخارج
ولم لا یجوز ان یکون مشروطة بان یکون فی النفس قوله لو توقف صحة

المقارنة على حصول المجرّد فى النفس لزم تأخر صحة الشئ عن وجود مغالطه فان المقارنة جنس تحته ثلثة انواع مقارنة الحال للمحل ومقارنة احد الحالين للآخر ولا يلزم من صحة الحكم بنوع واحد على شئ صحة الحكم بسائر الانواع عليه فانّ العرض يصحّ ان يقارن غيره مقارنة الحال للمحل من غير عكس وكذلك الصورة وباقى الجواهر وبالعكس قال فاذا اثبت ذلك كان توقف صحة مقارنة المجرّد لغيره الى مقارنة الحالين على حصول المجرد فى العاقل الذى هو مقارنة الحال للمحل توقف صحّة وجود نوع على وجود نوع آخر ولا يلزم منه محال وبتقدير ان لا يكون احدهما متوقفا على الآخر لكن لا يلزم من صحّة وجود نوعين من المقارنة صحّة النوع الثالث الذى لا يتصوّر تعقل المجرد الا به والجواب انّ حصول نوع من المقارنة كاف فى الدلالة على صحة طبيعة المقارنة مطلقا من حيث الجهة المشترك وهى كافية فى تقرير الحجة ثمّ قال ولئن سلّمنا انّ هذه الانواع متساوية لكن لا يلزم من صحّة حكم على ماهيّة عند كونها فى الذهن صحة عليها فى الخارج فانّ الانسان الذهنى يحتاج الى موضوع بخلاف الخارجى والخارجى حساس متحرك بخلاف الذهنى والجواب ان اعتبار حصول الانسان فى الذهن من حيث هو ماهيّة الانسان غير اعتبار حصوله فى الذهن من حيث هو صورة ذهنية كما مرّ بيانه فانّ الاوّل هو تعقل الانسان والثانى هو الصورة المتعقلة للانسان وهى محتاجة الى تعقل مثل الاوّل والعقل اذا حكم على الانسان باعتبار الاوّل وجب ان يطابق الخارج لانه لم يحكم على الانسان الخارجى بل حكم على الذهنى وحده وهنا لم يحكم بصحّة مقارنة المجردة بغيره من حيث هو صورة ذهنية بل من حيث ماهيّة ثمّ قال ولئن سلمنا الصحة فى الخارج فلم لا يجوز ان يكون فى الخارج مانع من وجود الحكم كما ان الحيوانيّة التى فى الانسان يصح عليها من حيث الحيوانيّة التى فى الانسان يصحّ عليها من حيث الحيوانية فنقول فصل الفرس الا انّ فصل الانسان منعها عن ذلك والجواب عنه ما يورد الشيخ

فی فصل مفرد وهم وتنبیه اولعلك تقول ان الصورة المادیة
فی القوام اذا جردت فی العقل زال عنها المعنی المانع لما بالها لا ینبت الیها انها
تعقل قوله قد تبین من قبل ان المانع من کون الشیٔ معقولا هو اقترانه
بالمادة والمجردة عنها بذاته معقول بذاته والمقترن بها یصیر بتجرید العقل
ایاه معقولا وتبین ان التعقل لا یحصل الا بمقارنة العاقل للمعقول فالوهم
فی هذا الفصل سؤال عن الصور المادیة التی جردها العقل وصارت
معقولة انها اذا قارنت صورة اخری معقولة فلم لا یصیر عاقلة لها مع ان
المانع زایل والمقارنة حاصلة وبالجملة فهو سؤال عن العلة المقتضیة
لاشتراط المذکور فی الفصل المتقدم قوله فجوابك لانها لیست مستقلة بقوامها
قابلة لما یحلها من المعانی المعقولة بل امثالها انما یقارنها معان معقولة یرتسم
بها لا هی بل القابل لهما جمیعا فلیس احدهما اولی ان یکون مرتسما بالاخر من
الاخر به ومقارنتها غیر مقارنة الصورة والمتصور له واما وجودها فی
الخارج فمادی لکن المعنی الذی کلامنا فیه جوهر مستقل بقوامه علی حسب
ما فرضناه اذا قارنه معقول کان له بالامکان جعله متصورا اقول
والجواب ان تلك الصورة لما لم یکن فی العقل مستقلة بقوامها قابلة
لغیرها من المعانی المعقولة لم یکن المعقولات حاصلة فیها بل کانت
حاصلة معها فی شیٔ آخر ولیس واحد من الصورتین الحاصلتین فی شیٔ
واحد لقبول الاخر اولی من الاخر لقبوله فلو کان کل واحد منهما قابلا
للاخر لکان کل منهما قابلا لنفسه وهو محال ولما لم یکن واحد منهما قابلا
للاخر فلا واحد منهما بحاصل للاخر والتعقل هو حصول المعقول فی العاقل
فاذن لا واحد منهما بعاقل للاخر بل قابل لهما هو الشیٔ المتصور بهما لانهما حاصلان
فیه واما وجود تلك الصورة فی خارج العقل فمادی غیر مجرد والمادة
مانعة من کونها معقولة فضلا عن کونها عاقلة فاذن لا یمکن ان
یکون تلك الصور عاقلة فی حال من الاحوال لکن المعنی الذی کلامنا فیه
ای الشیٔ العاقل هو جوهر مستقل بقوامه علی حسب ما فرضناه اذا قارنه

معنی معقول صار قابلا له فکان له بالامکان العام ان یتصور به
ویعقله فاذن الاستقلال بالقوام شرط فی کون الشیء عاقلا وظهر من ذلک
ان کل عاقل معقول ولیس کل معقول عاقلا واعترض الفاضل الشارح بان الصور
المعقولة الحالة فی شیء واحد لا یمکن ان یکون متماثلة لامتناع جمیع
الامور المتماثلة ولانها صور الاشیاء المختلف بالمهیات فاذن هی مختلفة
وح یکون یمکن ان یکون بعضها اولی بالمحلیة وبعضها بالحالیة الا تری
ان الحرکة لما خالفت البطؤ بالمهیة صارت بالمحلیة اولی والجواب ان یکون
احد الشیئین بالمحلیة اولی من الآخر یقتضی اختلافهما بالمهیة ما عکس
هذا الحکم فغیر واجب والحرکة لیست محلا للبطؤ لاختلاف مهیتهما
والا لکانت محلا للسواد ایضا بل کان البطؤ ایضا محلا لها انما هی محل للبطؤ لکونه
هیئة لها وکونها متصفة بها وههنا لا یمکن ان یقال احد المعقولین
مع تساویهما فالنسبة الی المحل هیئة وصفة للاخری وکیف وکل
واحد منهما یوجد لا مع الآخر بحسب مهیة وبحسب معقولا فاذن لیس
احدهما بالمحلیة اولی من الآخر ثم قال ولئن سلمنا ولکن ذلک اعتراف
بان مقارنة الصور العقلیة للمحل مع الغیر مقارنتها للمحال فیها لان الاولین حاصلان
والثالث ممتنع وفیه اعتراف بان الاولین لا یقتضیان کون المقارن عاقلا
ولا یلزم من صحتهما صحة القسم الثالث فی الخارج الذی هو المقتضی لکونه
عاقلا والجواب انه لم یستدل بصحة القسمین الاولین علی صحة الثالث بل استدل
من صحتهما علی صحة المقارنة المطلقة التی هی معنی یشترک الجمیع فیه
فقط ثم بین ان احد الشیئین اللذین یصح مقارنتهما فی محل یقوم بان به
ان کان قائما بنفسه کان عاقلا للآخر وذلک لحصول الآخر فیه واستدل
علی الجزء المشترک من القسم الثالث بالقسمین الاولین وعلی الجزء الخاص به
بالبرهان ذلک اشار بقوله لکن المعنی الذی کلامنا فیه جوهر
مستقل بقوامه علی حسب ما فرضناه واعلم انه لم یحکم بامتناع
التعقل علی کل ما لا یکون مستقلا مطلقا بل حکم بذلک علی شیئین

لا اختصاص له بالقابلية ولا للآخر بالمقبولية والا فالقوى الحيوانية عند مدركة لما يحل معها في محلها واعترض ايضاً على قوله بالامكان جعله متصوراً بانه اعتراف بان تصور العاقل للمعقول امر وراء المقارنة وعند ذلك يسقط اصل الدليل والجواب ان المعنى المعقول قد يقارن الجوهر المستقل بقوامه كالعقل الهيولاني غير مجرد بل مع الغواشي الغريبة ثم انه يصير مجرداً بحسب اعدادات ما لذلك الجوهر و يصير الجوهر بتجرده عقلا بالملكة وانما يكون هذا الخروج من القوة الى الفعل بالامكان الخاص فحكم الشيخ بالامكان العام ليكون هذه الصورة ايضا داخلة فيه ولا يلزم من ذلك مغايرة التعقل للمقارنة بل يلزم مغايرة المقارنة مع الغواشي للمقارنة

**وهم وتنبيه** او لعلك تقول ان هذا الجوهر وان كان لا مانع له بحسب ماهيته النوعية فله مانع من حيث شخصيته التي ينفصل بها عن المرتسم من معناه في قوة عاقلة يعقله **اقول** لما استدل بصحة مقارنة مهية الجوهر العاقل لساير المعقولات عند كونها قايمة معها بقوة عاقلة يعقلها على صحة مقارنة اياها عند كونه قايمة بذاتها يوجه عليه الشك من وجهين احدهما ان يقال للمقارنة شرط لا يوجد الا عند القيام بالغير و الثاني ان يقال لها مانع يوجد عند القيام بالذات فان هذين الاحتمالين يوجبان اختصاص جواز المقارنة باحدى الحالتين دون الاخرى لكن لما كانت المهية عند ارتسامها في العقل مجردة عن اللواحق الشخصية وعند قيامها بالذات ممكنة الاقتران بها لم يحتمل لحوق شيء بها الا عند القيام بالذات ولاجل ذلك ذكر الشيخ المانع اللاحق من حيث شخصيته التي ينفصل بها عن المرتسم من معناه في قوة عاقلة فان المرتسم فيه هو نفس المهية المجردة عن جميع اللواحق الغريبة لا باعتبار كونها صورة عقلية بل باعتبار كونها تعقلا بامر خارجي وقد مر الفرق بينهما والا شخاص انما ينفصل عن المهية النوعية بين وايد ينضاف اليها ولم يذكر الشرط اللاحق من حيث شخصيتها التي يلحقها اعتبار كونها صورة عقلية لكون هذا الاعتبار خارجا عن البحث المقصود والفاضل

الشارح لما لم تميز بين الاعتبارين اوردهما جميعًا **قوله** فيكون جوابك تقرير الجواب ان استعداد المقارنة اما ان يكون لازما للمهية النوعية غير منفك عنها حالتي القيام بالذات والقيام بالقوة العاقلة واما ان يكون لازمًا بل انما يحصل عند القيام بالقوة العاقلة فقط والقسم الثاني ينقسم الى ثلثة اقسام لانه اما ان يحصل مع المقارنة او بعدها او قبلها اما القسم الاول وهو ان يكون استعداد المقارنة لازما للمهية فيقتضى كونها مستعدة للمقارنة سواء كانت قائمة بالقوة او بذاتها وعلى هذا التقدير يكون الشك ساقطا واما القسم الاول من اقسام الثاني وهو ان يكون حصول الاستعداد عند القيام بالقوة العاقلة مع وجود المقارنة فباطل لان الشئ يجب ان يستعد اولا بصفة ثم يحصل له تلك الصفة ويستعد معها لحصولها اللهم الا اذا كان الاستعداد لصفة اخرى غير الصفة الحاصلة كالاستعدادات للمعقولات الثانية في الذى يحصل بعد حصول المعقولات الاول واما القسم الثاني فيها وهو ان يكون حصول الاستعداد بعد وجود المقارنة فباطل ايضا لامتناع حصول صفة الموصوف غير مستعد لحصولها واما القسم الثالث وهو ان يكون حصول الاستعداد قبل وجود المقارنة فيقتضى في هذا الموضع ان يكون ذلك الاستعداد بحسب المهية كما كان في القسم الاول وذلك لان المهية قبل المقارنة انما يكون مجردة عن اللواحق الغريبة لكونها معقوله فلا يكون هناك شئ يفيدها الاستعداد غير ذاتها وح يسقط الشك ولنرجع الى المتن

**قوله** فنقول ان هذا الاستعداد لتلك المهية ان كان من لوازم المهية كيف كان فقد سقط الشك لشكك **اقول** اشارة الى القسم من القسمين الاولين معنى كيف كانت ان المهية سواء كانت في العقل وفي الخارج **وقوله** وان كان انما مكتسبة عند الارتسام في العقل **اقول** اشارة الى القسم المنقسم الى الاقسام الثلثة لا الارتسام في العقل وان لم يكن بانفراده مقارنة معقولين حالين في محل لكنه مقارنة حال لمحل هما معقول لان فهو ايضا مقارنة

الماهية المعقول وقوله فيكون الاستعداد انما يستفاد مع حصول الاكتساب له اقول اشارة الى القسم الاول من الثلثة والفاء فى قوله فيكون يقتضى العطف على قوله يكتسبه والمعنى ان الماهية ان كانت انما يكتسب الاستعداد عند الارتسام فى العقل الذى هو المقارنة فكان حصول الاستعداد يستفاد مع حصول الاكتساب له وقوله فيكون لم يكن استعداد الشئ حتى حصل فاستعد له اقول اشارة الى بيان فساد هذا القسم والفاء فى قوله فيكون لجواب الشرط المذكور فى قوله وان كان انما يكتسبه والفاضل الشارح جعل قوله فيكون الاستعداد انما يستفاد مع حصول الاكتساب جوابا للشرط وبيان الفساد القسم الثانى من القسمين الاولين فتحير لذلك فى تفسير الفاظ الكتاب وقد احتمل الى ثمرة يفهما وترك المتن غير مفسر قوله اولم يكن استعداد الشئ وقد كان ذلك الشئ وحدث اقول اشارة الى القسم الثانى من الثلثة وبيان فساده وكان فى قوله وقد كان تامة يعنى حصل وهذا كله محال تصريح لفساد القسمين المذكورين والغرض نتاج القسم الثالث الباقى من الثلثة فيجب اذن ان يكون هذا الاستعداد قبل المقارنة فهو للماهية اشارة الى القسم الثالث من الثلثة وبيان انه راجع الى كون الاستعداد لازما للماهية وقوله بل لعل الاستعدادات الخاصة لبعض ما يقارن يتلوا المقارنة الاولى اقول اشارة الى ما ذكرناه من كون الاستعداد لصفة اخرى غير الحاصل وههنا قد تم الجواب قوله وكذلك فاعلم ان لماهية المعنى الجنسى استعداد الكلى فصل له فان لم يكن له خروج الفعل فلما نع لطول الكلام فيه فكيف فى المعنى المحقق النوعى وهو اقول جواب لشك آخر تقريره ان يقال المعنى المشترك الجنسى كالحيوان مثلا اذا كان مقارنا لفصل كالناطق لم يكن مستعد المقارنة فصل آخر كالصهال واذا جاز ذلك فلم يجوز ان يكون الماهية المعقولة عند كونها قايمة بذاته غير مستعدة للمقارنة وان كانت عند كونها قايمة بالقوة العاقلة مستعدة لها والجواب ان المعنى الجنسى من حيث طبيعته الجنسية مستعدة لكل واحد واحد من الفصول التى يقارنه

مقارنة مقوم لوجوده محصل لانيته فان لم يكن لبعضها كالهيولى مثال خروج الى الفعل فلوجود مانع كالناطق سبقه فقوم المعنى الجنسي وحصله نوعا آخر واخرجه بذلك عن كونه طبيعة غير محصلة مستعدة لمقارنة الفصول فزال ذلك الاستعداد بوجود هذا المانع لا معكونه على طبيعة الجنسية بل بعد زواله عن تلك الطبيعة فهو مستعد لمقارنة الفصول ما دامت طبيعته الجنسية باقية واذا كان حال الجنس الذى لا يتحصل وجوده الا بالمقارنة كذلك فكيف يكون حال الانواع المحصلة الغنية عن المقارنة فى كونها مستعدة لمقارنة اعراض يلحقها لحوق شئ غير محتاج اليه اى يكون الانواع باقتضاء الاستعداد لمقارنتها ما دامت على طبايعها النوعية اولى من الاجناس ولما كانت المهية المعقولة التى نحن فى قصتها نوعية محصلة غنية عن مقارنة ساير المعقولات فهى باستلزام استعداد مقارنتها بحسب الذات فى جميع الاحوال اولى من غيرها **تنبيه** انك اذا حصلت ما اصلناه علمت ان كل شئ من شانه ان يصير صورة معقولة وهو قايم بالذات فانه من شانه ان يعقل فيلزم من ذلك ان يكون من شانه ان يعقل ذاته هذا ظاهر وهو تذكير لما بينه فى الفصول المتقدمة وكلما من شانه ان يجب له ما من شانه ثم يكون من شانه ان يعقل ذاته فواجب له ان يعقل ذاته وهذا وكل ما يكون من هذا القبيل غير جاير عليه التغير والتبديل **اقول** قد تبين فيما مضى ان المهيات المعقولة انما يكون مجردة عن اللواحق الغريبة غير مقارنة الا لما يلزم ذاتها عن ذاتها فما كان منها مجردا بنفسه وباحوال نفسه لا بتجريد العقل اياه كالعقول المفارقة وما قبلها كان من شانه ان يجب له ما من شانه لا دما المقتضى لما من شانه لا يكون الا ذاته ولا يكون هناك مانع وما يقتضيه ذات الشئ ولا يمنعه مانع يكون لا محالة واجبا ما دامت الذات باقية وما يجب بحسب الذات يدوم بدوامها و يمتنع ان يتغير ويتبدل فاذن يجب ان يكون ما هو هكذا معقولا عاقلا لذاته ولما يصح ان يكون معقولا وما كان مجردا بنفسه غير مجرد باحوال نفسه كالنفوس

المفارقة بالذات التي هي اهم افعالها بالتصرف في الماديات لا يكون من شانه
ان يجب له ما من شانه لو توقف ما من شانه على غيره بل يجب من ذلك ما يكون
مستجمعة الاسباب ويمتنع ما يفوته بعضها وقد تم الكلام في ادراك النفس و
يبقى الكلام في تحريكها **تكملة** النمط بذكر الحركات عن النفس **تنبيه** لعلك الآن
تشتهي ان تسمع كلاماً في القوى النفسانية التي يصدر عنها اعمال وحركات
فليكن هذه الفصول من هذا القبيل معناه ظاهر **اشارة** اما حركات حفظ البدن
وتوليده فهي تصرفات في مادة الغذاء **اقول** يريد ان يشير الى الحركات المنسوبة
الى النفس النباتية التي يفعل افعالاً مختلفة من غير ارادة والى القوى التي هي مبادي
تلك الافعال وهي التي تسميها الاطباء قوى طبيعية واعلم ان النفوس انما
يفيض على الابدان المركبة بحسب قرب امزجتها من الاعتدال وبعدها عنه
كما مر ولا بد في الامزجة المعتدلة من اجزاء حارة بالطبع وينبعث ايضا
من كل نفس كيفية فاعلة مناسبة للحيوة يكون آلة لها في افعالها وخادمة
لقواها وهي الحرارة الغريزية فالحرارتان تتقبلان على تحليل الرطوبات
الموجودة في البدن المركب وتعينهما على ذلك الحرارة الغريبة من خارج
فاذن لولا شيء يصير بدلاً لما يتحلل منه لفسد المزاج بسرعة وبطل استعداد
الممتزج لاتصال النفس به فيفسد التركيب فالعناية الالهية جعلت للنفس
ذات قوة يتخذ ما يشبه بدنها المركب بالقوة وتحيله الى ان يتشبهه بالفعل
فيضيفه اليه بدلاً عما يتحلل وهي قوة لا يخلو ذات نفس ارضية عنها
ثم لما كانت الاسطقسات متداعية الى الانفكاك ولم يكن من شان القوى
الجسمانية ان يجرها على الالتيام ابداً كما سيأتي بيانه وكانت العناية الالهية
مستبقية للطبايع النوعية دائما فقدر بقاؤها بتلاحق الاشخاص اما فيما
لم يتعذر اجتماع اجزائه لبعده عن الاعتدال ولسعة عرض مزاجه فعلى سبيل
التولد واما فيما يتعذر ذلك لقربه منه ولضيق عرض مزاجه فعلى سبيل
التوالد فجعلت لنفس الآخر ذات قوة تختزل من المادة التي تحصلها الغاذية
ما تجعلها مادة شخص آخر من نوعه ولما كانت المادة المختزلة للتوليد لا محالة

اقل من المقدار الواجب لشخص كامل اذ هي محرزله من شخص جعلت النفس المدبرة
لها ذات قوة يضيف من المادة التي يحصلها الغاذية شيئاً فشيئاً الى المادة المعتزلة
فيزيدها مقدارها في الاقطار على تناسب يليق باشخاص ذلك النوع
الى ان يتم الشخص فاذن النفوس النباتية النامية انما يكون ذات ثلث قوى
يحفظ بها الشخص اذا كان كاملا ويكمله مع ذلك اذا كان ناقصا و يستبقي
النوع بتوليد مثله وهي المسماة بالغاذية والمنمية والمولدة للمثل فظهر من ذلك
ان افعال جميع هذه القوى انما يتم بتصرفات مادة الغذاء **قوله** لتمال الى المشابهة
سد البدل ما يتحلل اشارة الى غاية فعل الغاذية او ليكون مع ذلك
زيادة في النشو على تناسب مقصود محفوظ في اجزاء المغتذي في الاقطار ثم
بها الخلق اشارة الى غاية فعل المنمية وليحصل من ذلك فضلة بعد مادة ومبدأ
الشخص آخر اشارة الى غاية فعل المولدة وهذه ثلثة افعال لثلثة قوى **اقول**
اشارة الى الاستدلال بوجود الافعال على وجود القوى اوليها الغاذية ويخدمها
الجاذبة للغذاء والماسكة للجذب الى ان تهضمه الهاضمة المهرية والدافعة
للثقل اشارة الى تقديم الغاذية على النامية لتقدم فعلها على افعالها وفي
خوادمها الاربع بحسب الافعال الاربعة على الترتيب الذي ذكر
**قوله** والثانية القوة المنمية الى كمال النشو **اقول** لما كان
الانماء والتوليد معا محوجين الى كثرة المادة المعد تحصيلها والتصرف
فيها وكان الانماء اهم لانه متعلق بكمال الشخص وانما احتيج الى توليد
المثل لكون الشخص معرضا للفناء فجعل الانماء متقدما على التوليد بعض التقدم
والغاذية تخدم هذه القوة في تحصيل المادة **قوله** فان الانماء غير
الاسماء **اقول** النمو والسمن يشتركان في شيء واحد وهو الازدياد الطبيعي المبدء
بانضياف مادة الغذاء اليه ويفترقان باشياء منها التناسب في الاقطار ومنها
طلب غاية ما يقصدها الطبع وبها الاختصاص بوقت معين فالنمو يختص
بجميعها والسمن يخالفه احيانا فيها ويوافقه احيانا والذبول يقابل النمو والهزال
يقابل السمن **قوله** والثالثة القوة المولدة للمثل وينبعث بعد فعل

القوانين مستخدمة لها اقول هذه القوة ينقسم الى نوعين مولدة ومصورة والمولدة
لينقسم الى نوعين محصلة للبذر ومفصلة اياه الى اجزاء مختلفة كالاعضاء
وهى التى يسمى مصورة اولى بالقياس الى التى تغير الغذآء خدمة للغاذية والغاذية
والمنمية يخدمان المولدة كما مر قوله لكن النامية يقف اولاً اقول الغاذية فى اول
الامر لقوى على تحصيل مقدار اكثر مما يتحلل لصغر الجثة وكثرة الاجزاء الرطبة
فيها فيحصل التنمية بما فضل من الغذآء ثم يعجز عن ذلك لكبر الجثة وزيادة الحاجة
لبقاء اكثر رطوبات الاصلية الصالحة لتغذية الحرارة ثم يعجز الغريزية فيصير
ما يحصله مساويا لما يتحلل وحينئذ يقف المنمية قوله ثم يقوى المولدة ملاوة فيقف
ايضا اقول عند القرب من تمام النمو يفرغ النفس للتوليد فيقوى المولدة
ملاوة اى حينا يقال اقمن عنده ملاوة من الدهر بفتح الميم وكسره وضمه
اى حينا وبرهة ثم اذا عجزت الغاذية عن ايراد ما يتحلل بحيث لم يفضل
شئ يتصرف الولدة فيه او اعرت المزاج بسبب الاغلاط المفرط فصارت
المادة غير مستعدة لذلك وقفت المولدة ايضا قوله يبقى الغاذية عمالة الى ان يعجز
فيحل الاجل اقول انما يحل الاجل عند عجزها عن ايراد البدل لسرعة تحلل الاجزاء
ولخراف المزاج عن الاعتدال وانطفاء الحرارة الغريزية لعدم غذائها ووجود
ما يضادها اشارة واما الحركات الانتسادية فهى اشد نفسانية اقول يريد ان
يشير الى الحركات المنسوبة الى النفس الحيوانية التى يفعل افعالا مختلفة بارادة واسلے
مباديها والحركة الاختيارية هى التى تصدر عن شئ يقدر على الفعل والترك
ويتساوى نسبتهما اليه بحسب ارادة يرجح احدهما وانما قال هذه الحركات اشد
نفسانية لانها فى النفس الارضية ابعد عما يصدر عنه الافعال النباتية
من غير عكس واعلم ان لهذه الحركات مبادى اربعة مترتبة ابعدها عن
الحركات هو القوى المدركة وهى الخيال والوهم فى الحيوان والعقل العملى
بتوسطهما فى الانسان ويليها قوة الشوق فانها تنبعث عن القوى المدركة و
تنبعث الى شوق نحو طلب انما ينبعث عن ادراك الملايمة فى الشئ الذيلذ
او النافع ادراكا مطابقا او غير مطابق ويسمى شهوة والى شوق نحو دفع

غلبة انما ينبعث عن ادراك منافاة فی الشیٔ المکروه او الضار ویسمی غضبا
ومغایرة هذه القوة للقوی المدرکة ظاهر وکما ان الرئیس فی القوی المدرکة
الحیوانیة هو الوهم فالرئیس فی القوی المحرکة هو هذه القوة ویلیها الاجماع
وهو العزم الذی یتجزم بعد التردد فی الفعل والترك وهو المسمی بالارادة والکراهة
ویدل علی مغایرته للشوق کون الانسان مریداً لتناول ما لا یشتهیه وکارها
لتناول ما یشتهیه وعند وجود هذا الاجماع یترجح احد طرفی الفعل والترك
اللذین یتساوی نسبتهما الی القادر علیهما ویلیها القوة المنبثة فی مبادی
العضل المحرکة للاعضاء ویدل علی مغایرتها لسائر المبادی کون الانسان
المشتاق العازم غیر قادر علی تحریك اعضائه وکون القادر علی ذلك غیر
مشتاق ولا عازم وهی المبادی القریبة للحرکات وفعلها تشنیج الاعضاء و
ارسالها ویتساوی الفعل والترك بالنسبة الیها **قوله** ولها مبدأ عازم یجمع
اشارة الی اجماع المذکور مزعنا ومنفعلا عن خیال او وهم او عقل اشارة
الی المبادی البعیدة تنبعث عنها قوة غضبیة دافعة للضار او قوة شهوانیة
جالبة للضروری او النافع الحیوانیتین اشارة الی قوة الشوق المتوسطة بین القوی
المدرکة والاجماع فیطیع ذلك ما انبث فی العضل من القوی المحرکة الخادمة لذلك
الامرة **اقول** اشارة الی المبادی القریبة المذکورة وقوله فیطیع ذلك اشارة الی ان
هذه القوی انما یطیع الاجماع وتلك الامرة اشارة الی المبادی الثلثة لهذه القوی فان
المحرکة بالحقیقة هی هذه والباقیة امرة ولما ذکر کون الشوق منبعثا عن القوی المدرکة
وکون القوی مطیعة للاجماع استغنی عن ذکر الترتیب وعن ذکر اسناد الاجماع الی الشوق
**قوله** اشارة الجسم الذی فی طباعه میل مستدیر فان حرکاته من الحرکات النفسانیة
دون الطبیعیة واد الکا بحرکة واحدة یمیل بالطبع عما یمیل الیه بالطبع ویکون طالبا
بحرکته وضعاً ما بالطبع فی موضعه وهو تارك له هارب عنه بالطبع ومن المحال ان یکون
المطلوب بالطبع متروکا بالطبع او المهروب منه بالطبع مقصوداً بالطبع بل قد یکون
ذلك فی الارادة لتصور غرض ما یوجب اختلاف الهیأت فقد بان ان حرکته نفسانیة
ارادیة **اقول** یرید ان یبین کون الحرکات المستدیرة الفلکیة صادرة عن نفس فلکیة غیر

طبيعة والنفس الفلكية هي التي يصدر عنها افعال غير مختلفة بارادة والطبيعة هي التي يصدر عنها افعال غير مختلفة من غير ارادة والفارق بينهما هو وجود الارادة وعدمها وعادم الارادة لا يطلب شيئاً بتركه و واحد هارباً يفعل كذلك لتصور غرض موجب لذلك الاختلاف ولما كان المستديرة طالبة لحدود واوضاع تركها وهاربة عن حدود واوضاع يطلبها لم يكن ان يكون طبيعية فاذا هي نفسانية وانما لم يحتمل ان يكون قسرية لان المفروض حركة صادرة عن ميل مستدير طباعي لا عن شئ خارج عن ذات المتحرك والفاظ الكتاب ظاهر **مقدمة** المعنى الحسي الى مثله يتجه الارادة الحسية والمعنى العقلي الى مثله يتجه الارادة العقلية وكل معنى يحمل على كثير غير محصورة فهو عقلي سواء كان معبراً بواحد شخصي كقولك ولد آدم او غير معبر كقولك الانسان **اقول** هذه مقدمة لاثبات النفوس الملكية ويشتمل على حكمين احدهما ان الارادة التي يطلب معنى حسياً كلقاء زيد وهذه اللغة مثلا ارادة حسية اى متعلقة بجزئي محسوس والارادة التي يطلب معنى عقلياً كلقاء الحبيب مطلقا مثلا ارادة عقلية اى متعلقة بشئ معقول فالارادة اما حسية او عقلية والثاني ان المعنى الذي يحمل على كثير غير محصورة سواء كان معبراً بواحد شخصي كولد آدم اولم يكن كالانسان فهو معنى عقلي ولا يضره في كونه عقلياً تقييده بالشخص وانما قيد بقوله غير محصور لان المعنى الذي يطلق على كثيرين ربما يكون جزئياً كقولنا كل واحد من هؤلاء الناس اشارة الى عدد كثير من الناس المتعينين والحكمان ظاهران **اشارة** حركة الجسم الاول بالارادة ليست لنفس الحركة فانها ليست من الكمالات الحسية ولا العقلية وانما تطلب لغيرها **اقول** يريد بيان ان النفس الفلكية التي يصدر عنها الحركة المستديرة ذات ارادة عقلية كالنفوس الانسانية وانما خص الجسم الاول بالذكر لانه في النمط الثاني اقام البرهان على وجوده وعلى كونه ذا حركة مستديرة وعلى امتناع ساير انواع الحركات عليه ولم يتعرض لساير الافلاك فنقول الحركة لا يمكن ان يقتضيها لذاتها محركها القار الذات بحسب طبيعة او ارادة او غير ذلك لان مقتضى الشئ يدوم بدوامه وما لا قرار له في ذاته لا يمكن ان يدوم بدوام شئ له قرار فالمحرك القار انما يقتضيها لا لذاتها بل لشئ آخر يحصل بها فيكون ما يقتضيه لذاته ذلك المحرك هو ذلك الشئ الحـ

فاذن الحركة ليست هي من الكمالات المطلوبة لذاتها وقوله في تعريف الحركة انها كمال مبدأ أوّل لما بالقوة من حيث هو بالقوة لا ينتقض لما ذكرنا لان معنى كماليتها المنسوبة الى الاول هو تاديتها الى كمال ثاني فهو ايضا دال على كونها غير مطلوبة لها وكما تقرّر هذا نقول قد ذكرنا ان الارادة اما حسية او عقلية والحركة ليس من الكمالات المطلوبة لذاتها لا بحسب الحس

لا بحسب العقل فاذن حركة الجسم الاول الارادة ليست لنفس الحركة قوله وليس الاولى بها الا الوضع وليس بمعيّن موجود بل فرضي ولا بمعين فرضي تقف عنده بل معيّن كلي فتلك ارادة عقلية اقول غاية الحركة اما اين معيّن او وضع معين او كيف او كم كذلك والارادة انما يطلب شيئا يكون حصوله اولى لها من لا حصوله ولما كانت اضداد الحركات ممتنعة على الجسم الاول الا الوضعية على ما ذكر في نمط الثاني فليس الاولى بالارادة الا الوضع المعين الذي يطلبه بالحركة والمطلوب يمتنع ان يكون حاصلا للطالب حال كونه طالبا فاذن الوضع المعين الذي يطلبه تلك الارادة ليس بمعين موجود بل معين مفروض تقف عنده لانه يتجه اليه بالحركة والتعين لا ينافي الكلية لان كل واحد من الكلي فله مع كليته تعين يمتاز به عن ساير آحاد ذلك الكلي فاذن المعيّن المفروض لا يجب ان يكون جزئيا بل هو اما جزئي واما كلي اما الجزئي فاذا حصل وقفت الحركة المتوجهة اليه عنده ولكن حركة الجسم الاول التي هي علة لوجود الزمان يمتنع ان يقف فاذن مطلوب ارادة الجسم الاول هو وضع معيّن مفروض كلي وتقييده بالجسم الجزئي الواحد لا يخرجه عن كليته لما مرّ في المقدمة وايضا الارادة المتوجهة الى مراد كلي عقلية على ما مرّ ايضا في المقدمة فاذن ارادة الجسم التي هي مبدأ الحركة الوضعية عقلية قوله وتحت هذا سر اقول الظاهر من مذهب المشائين ان المباشر لتحريك الفلك نفس جسمانية هي صورته المنطبعة في مادته وان الجوهر المجرد عن مادته التي يستكمل به نفسه هو عقل غير مباشر للتحريك والشيخ قد استدل بما ذكره على ان المباشر للحركة ذو ارادة عقلية وقد تقرر فيما مضى ان القوة الجسمانية ليس من شانها ان يعقل وان العقول التي من شانها ان يجب لها ما من شانها ان يباشر التحريك فاذن وجب ان يكون للفلك نفس مفارقة كالنفوس الناطقة الانسانية من شانها ان يعقل ويباشر التحريك ليكون ذا ارادة عقلية وليصدر منها الحركة المستديرة لكن لما كان القول بذلك مخالفة للجمهور منهم لم يصرح الشيخ به

و اشار الى ذلك بقوله وتحت هذا سر والفاضل الشارح ذكر ان الشيخ تكلم فی هذه المسئلة فی هذا الكتاب
فی اربعة مواضع وذكر فی جميعها ان ههنا سرا لكنه لم يفصل القول فيه الا فی الموضع الرابع
فالاول فی هذا الموضع والثانی فی آخر الفصل العاشر من النمط السادس حيث قال واما نفس السماء
فهو صاحب ارادة جزئية او صاحب ارادة كلية متعلق بها لينال ضربا من الاستكمال ان كان فيه
سر والثالث فی الفصل الرابع عشر من ذلك النمط حين تكلم فی كيفية تشبه النفس بالعقل فقال
وانت اذا طلبت الحق بالمجاهدة فربما لاح لك سر واضح خفی والرابع فی الفصل التاسع من النمط
العاشر فانه قال هناك ثم ان كان ما يلوحه ضرب من النظر مستورا الا على الراسخين فی
الحكمة المتعالية ان لها بعد العقول المفارقة التی هی لها كالمبادی نفوسا ناطقة غير منطبعة
فی موادها بل لها علاقة ما كما لنفوسنا مع ابداننا ففی هذا الموضع صرح بحقيقة ذلك السر

**تنبيه** الرأی الكلی لا ينبعث منه شیء مخصوص جزئی فانه لا يتخصص بجزئی منه دون
آخر الا بسبب مخصص لا محالة يقترن به ليس هو وحده **اقول** يريد ان يبين ان نفس
الفلك التی هی ذات ارادة عقلية هی ايضا ذات ارادة جزئية فالشارح الفاضل
جعل مبدأ الارادة الكلية نفسا مجردة ومبدأ الارادة الجزئية نفسا اخری منطبعة وذلك
شیء لم يذهب اليه ذاهب قبله فان الجسم الواحد يمتنع ان يكون ذات نفسين اعنی ذا
ذاتين متبائنين وهو آلة لهما مقابل مذهب الشيخ وهو ان لكل فلك نفسا واحدة مجردة
يفيض عنها صورة جسمانية على مادة الفلك فيتقوم بها وهی تدرك المعقولات بذاتها
وتدرك الجزئيات بجسم الفلك وتحرك الفلك بواسطة تلك الصورة التی هی باعتبار
تحريكها قوة وباعتبار آخر صورة كما فی نفوسنا وابداننا بعينها على ما صرح به فيما نقله
عنه هذا الفاضل من النمط العاشر فلنرجع الى المتن فقوله الرأی الكلی لا ينبعث منه شیء
مخصوص جزئی حكم كلی وباقی كلامه هو البرهان عليه وقوله الا بسبب مخصص لا محالة
يقترن به اشارة الى كيفية انبعاث الجزئيات عن الكليات فان الحكم بان هذا الدرهم
ينبغی ان يبذل مثلا لا ينبعث عن الحكم بان الدرهم ينبغی ان يبذل الا مع الشعور
بهذا الدرهم **قوله** والمريد من الحيوان بقوته الحيوانية للغذاء اما لرأيه و يتخيل له غذاء
جزئی فينبعث منه ارادة حيوانية جزئية وهناك يطلب الغذاء بحركته وانما يتخيل له
على الجهة الجزئية وان كان لو حصل له شخص آخر بدله لم يكرهه بل قام مقامه فليس ذلك

دليلا على انه كان ذلك متمثلا عنده اقول هذا ازالة شك يرد على ما ذكره وهو ان يقال الحيوان ربما يريد تناول الغذاء مطلقا لا تناول غذاء بعينه وذلك لانه تحرّ يتناول اى غذاء وجده فارادته تلك كلية لانها نحو مراد كلى ثم انه اذا حضره غذاء ما جزئى يتناوله وذلك يدل على صدور الفعل الجزئى عن الارادة الكلية فازال هذا الشك بان قال المبدأ الاول لهذا الفعل هو تخيل الغذاء والحيوان انما يتخيل غذاء جزئيا يتذكر كما احس به لانه لا يعقل الكليات مجردة ثم انه ينبعث من ذلك التخيل شوق جزئى الى ذلك الغذاء الذى تذكره فيعزم على طلبه ويتحرك فى الطلب فان وجد غذاء آخر غيره بالشخص قام مقام ما طلبه لكونه بالنوع هو وهذا مما يرجع الى الغذاء لا الى الحيوان وارادته وذلك لا يدل على انه كان الغذاء الكلى متمثلا عنده قوله وكذلك

فى قطع المسافة يتخيل له حدود جزئية اياها يقصد وربما كان ذلك التخيل مقطوعا وربما كان متجدد الوجود نحو ما يحدد الحركة المستمرة على الاتصال وذلك لا يمنع الشخصية والجزئية فى التخيل كما لا يمنع فى الحركة اقول لما فرغ عن بيان الحكم المذكور ذكر المقصود منه وهو الاستدلال بصدور الحركة عن الارادة الكلية على وجود الارادة الجزئية وبيّن كيفية ذلك فذكر ان المسافة يشتمل على محالة على امتداد يمكن ان يفرض فيه حدود جزئية يتجزى المسافة بها الى اجزائها الجزئية فقاطع تلك المسافة يتخيّل تلك الحدود واحدا بعد واحد وينبعث عن كل تخيل ارادة جزئية لقصد ذلك الحدّ وقطع ذلك الجزء من المسافة التى الفصل بذلك الحد فيصير تلك الارادة الجزئية سبب قطع ذلك الجزء ثم الحال لا يخلو امّا ان ينقطع التخيل فينقطع الارادة والحركة فيقف المتحرك او لا ينقطع بل يتصل التخيلات متجددة على التوالى حسب اتصال المسافة ويتصل الارادات المنبعثة عنها فيستمر الحركة وكما انّ استمرار الحركات لا يمنع شخصيتها ولا يقتضى كليتها كذلك استمرار التخيلات والارادات على سبيل الانصرام والتجدد لا يمنع جزئيتها ولا يقتضى كونها كلية قوله ويمثل هذا ما يتخصص

الارادة لشئ جزئى حتى يكون الارادة الكلية يقابلها مراد كلى ولا يحسب له تخصص جزئى اقول لما فرغ عن بيان كيفية كون الارادة الكلية مع الارادات الجزئية مبادى الحركات الجزئية جعل الحكم كليا فى صدور سائر الافعال الجزئية عن الارادات الكلية وذكر ان ذلك انما يكون عند تخصص الارادة الكلية بشئ جزئى كما ذكره فان الارادة الكلية من حيث هى كلية يقتضى مرادا كليا ولا يوجب تخصيصا

جزئیا فلا عالة یحتاج فی ذلک الی انضیاف امر جزئی الیه **قوله** و نحن ایضا فربما قضینا قضاء کلیا من مقدمات کلیة فیما یجب ان تفعل ثم اتبعنا ها قضاء جزئیا ینبعث منه شوق وارادة متعینان ضربا من التعین الوهمی فتنبعث القوة المحرکة الی حرکات جزئیة تصیر هی مرادة لاجل المراد الاول **اقول** هذا استشهاد بکیفیة صدور حرکاتنا عن اراداتنا الکلیة وتاکید لما ذکره فانا نتصور قضاء کلیا مثلا کتصورنا انه ینبغی ان یصدر عنا بذل الدراهم وهذا قضاء کلی حصلناه من مقدمات کلیة هی قولنا ینبغی ان یصدر عنا الفعل الجمیل ومن الافعال الجمیلة بذل الدرهم ثم اتبعناها قضاء جزئیا هو ان هذا الدرهم الذی فی یدی ینبغی ان ابذله فینبعث من هذا القضاء الجزئی شوق وارادة متعینان الی بذل هذا الدرهم فینبعث القوة المحرکة علی دفعه الی مستحق فصار هذا البذل لهذا الدرهم مرادا لاجل المراد الاول الذی هو صدور بذل الدراهم عنی واعترض الفاضل الشارح فقال ادراک الشئ الجزئی یقتضی نسبة بینه وبین المدرک والنسبة لا یتحقق الا بعد حصول المتنسبین فادراک الشئ الجزئی یتوقف علی حصوله المتوقف علی تحصیل فاعل ایاه فلو توقف تحصیل فاعله ایاه علی ادراکه من حیث هو جزئی لزوم الدور والجواب ان ادراک الجزئی قبل وجوده یتوقف علی حصوله فی الخیال لا علی حصوله فی الخارج وحصوله فی الخارج هو الذی یتوقف علی تحصیل الفاعل ایاه المتوقف علی ادراکه فانه کما یکون حصول الجزئی فی الخارج مبدأ لحصوله فی الخیال فقد یکون حصوله فی الخیال ایضا مبدأ لحصوله فی الخارج ولا یلزم الدور ثم قال وایضا نعلم قطعا انا متی حاولنا فعل حرکة فانا لا نحاول الایجاد الحرکة من حیث هی حرکة فی الموضع الفلانی الموضع الفلانی فی الوقت الفلانی وذلک لا یساق الکلیة ولا نحاول الحرکة المعینة من حیث هی معینة فانها غیر حاصلة فکیف نقصدها وهذا الاستقراء یوجب القطع بان المؤثر فی الفعل الجزئی هو القصد الکلی وانه انما یتخصص ذلک الجزئی بسبب تخصص المحل والوقت والجواب ان نقلن المتحرک

والمسافة الزمان يقتضي شخصية الحركة كما اعترف به وبالجملة فقوله
ثانياً ان حركة جسم معين من حيث هي حركة في الموضع الفلانى في الوقت
الفلانى يشتمل على تناقض وايضا قوله اذا نقصد الحركة الكلية فى موضع
ووقت معينين يناقض قوله الحركة تتخصص بتخصص المحل والوقت
ثم اورد المعارضة بان الارادات الجزئية ايضا امور حادثة جزئية
فلا بد لها من علل حادثة جزئية والكلام فيها كالكلام فى الاول
فتسلسل ثم التسلسل ان كان دفعة فهو محال وان كان السابق علة
للاحق كان ايضا محالا لان السابق ينعدم حال حصول اللاحق والمعدوم
لا يكون علة للموجود والجواب ان الارادة الجزئية كما كانت سببا لحدوث حركة
جزئية فتلك الحركة ايضا سببا لحدوث ارادة اخرى جزئية حتى يتصل الارادات
فى النفس والحركات فى الجسم ولا يتسلسل دفعة لان الارادة يكون الجسم فى
حد ما من المسافة مالم توجد لم يجب تحريك الجسم واذا وجدت امتنع ان يكون
الجسم فى حال وجود الارادة فى ذلك الحد الذى يريده لان ارادة الايجاد لا يتعلق
بالموجود بل كان فى حد آخر قبله وامتنع ان يحصل فى الحد الذى يريده حال كونه
فى الحد الذى قبله فاذن تأخر كونه فى الحد الذى يريده عن وجود الارادة لامر
يرجع الى الجسم الذى هو القابل لا الى الارادة التى هى الفاعلة ومع وصوله الى
الحد الذى يريده تفنى تلك الارادة ويتجدد غيرها فيصير كل وصول الى حد
سببا لوجود ارادة يتجدد مع ذلك الوصول ووصول كل ارادة سببا لوصول
يتأخر عنها فيستمر الارادات والحركات استمرار شيء غير قار على سبيل تصرم
وتجدد والسابق لا يكون بانفراده علة للاحق بل هو شرط ما يتم العلة بانضمامه
اليها وهذا من غوامض هذا العلم ثم قال واذا جاز ان يكون السابق علة
للاحق فلم لم يجز ان يكون الحركة السابقة علة للاحقة وبذلك يحصل الاستغناء
عن اثبات هذه النفس والجواب ان الشيخ لم يستدل بهذا على وجود النفس بل
استدل باستدارة الحركة على وجود الارادة وبها على وجود النفس ولذلك
ولذلك قال فى الحركة المستقيمة الطبيعية يكون كل حركة سابقة

سببا به يتم كون الطبيعة علة لوجود حركة اللاحقة من عنوان اثبت
هناك نفسا ثم قال ومع القول بوجود الارادة الكلية فلم لا يجوز ان يكون
سبب التخصيص هو القابل وبيانه ان الفلك يقتضى بارادته الكلية
حركة كلية الا ان جرم الفلك فى كل وقت لما لم يقبل الا حركة خاصة
وامتنع الرجوع والسكون عليه تخصصت الحركة بسببه واستمرت الليس يعين
بزعمهم من العقل الفعال مع ان نسبته الى الكل هو سواء شئ خاص
تخصيص قابليه والجواب ما مر من ان العلة القاصرة بانفرادها يمتنع ان يقتضيه
الحركة واما العقل الفعال فلا يصدر عنه حادث الا عند حدوث
استعداد فى القابل ولا يكفى فيه وجود القابل وحده ثم قال ولئن
سلمنا ذلك لكنه لا يستقيم على اصولهم لانهم يقولون عرض النفس من التحريك
هو التشبه بالعقل والنفس المحركة لا يدرك العقل وان اثبتوا ناطقة
تدرك فهى لا يتحرك والجواب على مذهب المشائين ان النفس الجسمانية
تدرك العقل ادراكا غير مجرد بل مشوبا باللواحق المادية على نحو
التوهم والتخيل وعلى مذهب الشيخ ان النفس الناطقة الفلكية تدرك العقل
بذاتها وتحرك الفلك بقوة منطبعة فى جسم كنفوسنا وباقى اعتراضاته
يبطل بما مر قال موعد وتنبيه اما الشئ الذى يتشوقه الجرم الاول فى حركته
الارادية فموعد بيانه غير ما نحن فيه الا انك يجب ان تعلم انه لن يتحرك
متحرك ارادى الا لطلب شئ ان يكون للطالب ولى واحسن من ان لا يكون
اما بالحقيقة واما بالظن واما بالتخيل العبثى فان فيه ضربا خفيا
من طلب اللذة والساهى والنايم انما يفعل وهو يتخيل لذة ما او تبدل حال
مملولة او ازالة وصب ما فان النايم تخيل واعضائه ايضا قد تطيع
تحريكه عند تخيله لا سيما فى حالة تكون بين النوم واليقظة وفى الشئ الذى
يصيبه كالضرورى كمن يرى فى مقامه شيئا صحيحا حتى اذا اخذ اقربها ان عجز
للمحب او الطلب اعلم ان التخيل شئ والشعور بالتخيل انه هو اول
والتخيل شئ وانحفاظ ذلك الشعور فى الذكر شئ وليس يجب

ان يتكون وجود التخييل لاجل وقد احد الامرين فذكر ههنا ان الحركة الفلكية لا يراد لذاتها بل يراد لحصول وضع كلي وكان حصول الوضع ليس ايضا لذاته مرادا بل انما يراد لشيء آخر وكان من الواجب ان يبين الشيء الذي هو لذاته علة هذه الحركة لكن هذا النمط لما كان مقصورا على اثبات النفوس وافاعيلها وكان النمط السادس مشتملا على ذكر الغايات كان ايراد ذلك فيه اولى فوعد بيانه هناك وانما وقع ذكر الوضع الكلي ههنا ايضا بالعرض وذلك لانه احتاج الى ذلك في الاستدلال على وجود النفس العاقلة ثم ذكر ان الواجب عليك في هذا الموضع ان تعلم ان المتحرك الارادي لا يتحرك الا لطلب شيء تري وجوده اولى من عدمه وهو عرض ما على الاجمال ليميز بين الحركة الصادرة عن النفس والصادرة عن الطبيعة وليميز بين الافعال النفسانية و الافعال العقلية على ما يجيء بيانه في النمط السادس ثم ذكر ان الشعور باولوية المطلوب قد تقع على وجوه فانه قد يكون حقيقيا وقد يكون ظنيا وقد يكون تخيليا وذكر حركات ارادية خفية الغايات كحركة الغايب والساهي والنائم فان منكري وجوب اسناد هذه الحركة الى غاية مشعور بها يتمسكون بامثالها وبين غايات كل واحدة منها ثم اجاب عن شبهة لهم وهو ان الغايب والساهي والنائم لو فعلوا افعالهم لغايات تخيلوها لوجب ان يذكروها بان تخيل الغاية والشعور وحفظ الشعور ثلثة امور يتوقف الذكر على جميعها فوجب التذكر يدل على وجوب وجودها جميعها وعدمه لا يدل على عدم واحد منها بعينه بل على عدم شيء منها لا بعينه على عدم جميعا فاذن الاستدلال بعدم التذكر على عدم التخيل غير صحيح وعبارة الكتاب ظاهرة وههنا فقد صرح بكون التذكر مركبا من حفظ وادراك على ما اوضحناه والله اعلم بالصواب

بسم الله الرحمن الرحيم

النمط الرابع في الوجود وعلله الوجود ههنا هو الوجود المطلق الذي يحمل على الوجود الذي لا علة له وعلى الوجود المعلول بالتشكيك والمحمول على اشياء مختلفة بالتشكيك لا يكون نفس ماهياتها ولا جزء من ماهيتها بل انما يكون عارضا لها فاذن هو معلول مستند الى علة ولذلك قال الشيخ في الوجود وعلله

تنبيه انه قد يغلب على اوهام الناس ان الموجود هو المحسوس وان ما لا يناله الحس بجوهره ففرض وجوده محال وان ما لا يتخصص بمكان او وضع بذاته كالجسم او بسبب ما هو فيه كاحوال الجسم فلا حظ له من الوجود وانت يتأتى لك ان تتأمل نفس المحسوس فتعلم منه بطلان قول هؤلاء لانك ومن يستحق ان يخاطب تعلمان ان هذه المحسوسات قد يقع عليها اسم واحد لا على الاشتراك الصرف بل بحسب معنى واحد مثل اسم الانسان فانكما لا تشكان في ان وقوعه على زيد وعمرو بمعنى واحد موجود فذلك المعنى الموجود لا يخلو من ان يكون بحيث يناله الحس او لا يكون فان كان بعيدا من ان يناله الحس فقد اخرج التفتيش من المحسوسات ما ليس بمحسوس وهذا اعجب وان كان محسوسا فله وضع واين ومقدار معين وكيف لا يتأتى ان يحس بل ولا يتخيل الا كذلك فان كل محسوس وكل متخيل فانه قد يتخصص لا محالة بشيء من هذه الاحوال واذا كان كذلك فلم يكن ملائما لما ليس بتلك الحال فلم يكن مقولا على كثيرين مختلفين في تلك الحال فاذن الانسان من حيث هو واحد الحقيقة بل من حيث حقيقته الاصلية التي لا يختلف فيها الكثرة غير محسوس بل معقول صرف وكذا الحال في كل كلي

**اقول** يريد بالتنبيه فساد قول من زعم ان الموجود هو المحسوس وما في حكمه وهم المشبهة ومن يجري مجراهم ممن يذعن للقوة الوهمية الحاكمة على ما ليس من شأنه ان يكون محسوسا حكمها على المحسوسات فقوله ان الموجود هو المحسوس قضية وان ما لا يناله الحس بجوهره ففرض وجوده محال كعكس نقيضها والجوهر ههنا هو الذات وانما قال بجوهره لانهم لا يجوزون وجود شيء يناله الحس بافعاله لا بذاته وقوله وان ما لا يتخصص بمكان او وضع بذاته كالجسم او بسبب ما هو

فيه كما هو حال الجسم فلاحظ له من الوجود ايضاح لما سبق وذلك لان المحسوس هو
ما له مكان ووضع بذاته وهو اما جسم او جسماني وهم ينكرون وجود ما لا يكون
جسما او جسمانيا والشيخ نبه على فساد قولهم بوجود الطبائع المعقولة من المحسوسات
لا من حيث هي عامة او خاصة بل من حيث هي مجردة عن الغواشي الغريبة من
الاين والوضع والكم والكيف مثلا كالانسان من حيث هو انسان الذي هو جزء
من زيد او من هذا الانسان بل من كل انسان محسوس وهو الانسان المحمول
على الاشخاص فانه من حيث هو هكذا موجود في الخارج والا فلا يكون هذه الاشخاص
اناسا ثم انه ان كان محسوسا وجب ان يكون الاحساس به مع لواحق كاين ما
ووضع ما متعينين وح يمتنع ان يكون مقولا على الانسان لا يكون في ذلك الاين
وعلى ذلك الوضع فلا يكون المشترك فيه مشتركا فيه هف وان لم يكن محسوسا
فهو موجود غير محسوس وهو الموجود المعقول واعلم ان الانسان من حيث هو
واحد الحقيقة غير الانسان الواحد فان معنى الاول هو الانسان من حيث هو طبيعة
واحدة لا من حيث هو حيوان او ناطق او غير ذلك ومعنى الثاني هو الانسان المقترن
بالوحدة والاول مشترك فيه والثاني غير مشترك فيه ولذلك فسر الشيخ قوله من حيث
هو واحد الحقيقة بقوله بل من حيث حقيقته الاصلية التي لا يختلف فيها وباقي
الفاظ الكتاب ظاهرة واعترض بعض المعترضين على هذا البيان بان الانسان
المشترك موجود في العقل لا في الخارج والمطلوب اثبات موجود في الخارج غير
محسوس وينحل الاعتراض بالفرق بين طبيعة الانسان التي يعرض له الاشتراك
وعدمه وبين الانسان المأخوذ مع الاشتراك فان الاول يوجد في الخارج والعقل
والثاني يوجد في العقل فقط على ما مرت الاشارة اليها وهم وتنبيه ولعل قائلا منهم يقول
ان الانسان مثلا انما هو انسان من حيث له اعضاء من يد وعين وحاجب وغير
ذلك ومن حيث هو كذلك فهو محسوس فنبهه ويقول ان الحال في كل عضو كلي
مما ذكرناه او تركيبه كالحال في الانسان نفسه هذا الوهم هو ان يقال انكم قد اشترطتم
في الانسان المعقول تجريده من الوضع والكم والانسان لا يعقل الا وله اعضاء ذوات
اقدار متناسبة الاوضاع غير هو ما يتخيل منه وبحث به الشيخ لم يشتغل بايضاح

الحال فى معقولية الانسان لان الاشتغال بالمثال انما يكون خروجاً عن المقصود بل نبّه على ان الحال فى كل واحد من الاعضاء او الاجزاء فى كونه ذا طبيعة معقولة غير محسوسة كالحال فى الانسان نفسه **تنبيه** انه لو كان موجود بحيث يدخل فى الوهم والحسّ لكان الحسّ والوهم يدخلان فى الحس والوهم ولكان العقل الذى هو الحاكم الحق يدخل فى الوهم ومن بعد هذه الاصول فليس شئ من العشق للخجل والوجل والغضب والشجاعة والجبن مما يدخل فى الحسّ والوهم وهى من علائق الامور المحسوسة فما ظنك بموجودات ان كانت خارجة الذوات عن درجة المحسوسات وعلائقها **اقول** لما نبه على انّ فى كل محسوس شيئاً ليس بمحسوس ولا بموهوم لم يقتصر على ذلك بل نبّه ايضاً على انّ الحسّ نفسه ليس بمحسوس وكذالك الوهم وعلى انّ العقل الذى يميّز بين الحس والمحسوس والوهم والموهوم ليس بموهوم فضلاً عن ان يكون محسوساً ونبّه ايضاً على انّ للمحسوسات علائق غير محسوسة ولا موهومة وهى طبائع الامور المدركة بالوهم كالعشق والخجل وغيرهما فان اشخاصها مدركة بالوهم وان لم يكن مدركة بالحسّ الظاهر واما طبايعها فليست بمدركة باحدهما اصلا واذا كان حال الحواس والمحسوسات وعلايقها هذه فاذن ثبت وجود اشياء خارجة عن هذه المراتب بالذات فهى اولى بان لا يكون محسوسة ولا موهومة **تنبيه** كل حق فانه من حيث حقيقته الذاتية التى هو بها حقّ فهو متفق واحد غير مشار اليه فكيف ما به ينال كل حق وجوده **اقول** الحق ههنا اسم فاعل فى صيغة المصدر كالعدل والمراد به ذو الحقيقة وهو بمعنى المصدر يدل بالاشتراك على معان منها الوجود فى الاعيان مطلقاً ومنها الوجود الدايم ومنها حال القول او العقد الذى يدلّ على حال الشئ الخارجى اذا كان مطابقاً للواقع فهو صادق باعتبار نسبته الى الامر وحق باعتبار نسبة الامر اليه والمراد ههنا هو المعنى الاوّل واعلم انّ مقصوده من اثبات موجود غير محسوس انما كان هو اثبات مبدأ للوجود غير محسوس فلمّا بيّن ان كل موجود فى الاعيان فانه من حيث حقيقته الذاتيّة التى هو بها حق له حقيقته المجردة من العوارض الغريبة

الشخصية التى هو بها غير قابل للاشارة الحسية صرح بالمقصود وهو ان المبداء الاول الذى يعطى كل وهى حقيقة تحققه وثبوته كيف لا يكون كذلك وهذا الكلام هو تصريح بالمقصود مما مضى ولذلك سماه تذنيبًا والفاضل الشارح ظن ان الحق المبدأ الاول يساير الحقايق فى ذلك على وجه التمثيل فحكم بان البيان اقناعى وليس كذلك فانه انما حكم حكمًا كليا على كل حقيقة بما هى حقيقة ثم تعجب كيف يتوهم خروج ما هو محقق كل حقيقة عن حكم ثابت على كل حقيقة

**تنبيه** الشئ قد يكون معلولًا باعتبار ماهيته وحقيقته وقد يكون معلولا فى وجوده واليك ان يعتبر ذلك فى المثلث مثلا فان حقيقته متعلقة بالسطح والخط الذى هو ضلعه وهو ماله من حيث هو مثلث وله حقيقة المثلثية كانهما علتاه المادية والصورية واما من حيث وجوده فقد يتعلق بعلة اخرى ايضًا غير هذه ليست هى علة تقوم مثلثية ويكون جزءًا من حدها وتلك هى الفاعلية او العلة الغايية التى هى علة فاعلية لعلته العلة الفاعلية

**اقول** يريد ان يشير الى العلل وهى اما علل الماهية الشئ او علل لوجوده والاولى تنقسم الى ما يكون الشئ به بالقوة وهو المادة والى ما يكون الشئ به بالفعل وهو الصورة والثانية ينقسم الى ما يكون علة بمقارنة الذات او بمباينتها والاول هو الموضوع والثانى ينقسم الى ما يكون ما به هو لا بايجاد نفسه او كونه علة للايجاد بان يكون الايجاد لاجله والاول هو الفاعل والثانى هو الغاية والمادة والموضوع منها ليست من العلل الموجبة بخلاف الباقية والجنس والفصل وان كانا مقومين للنوع لكنهما ليسا من العلل لان كل واحد منهما ومن النوع مقول على الباقين بانه هو والعلل والمعلولات لا يكون كذلك واذا تبين ذلك فقول الشيخ الشئ قد يكون معلولًا الى قوله كانهما علتاه المادية والصورية اشارة الى العلل الماهية وانما قال كانهما علتاه ولم يقل هما علتاه لان المثلث لا مادة له ولا صورة فانه كم والمادة والصورة تكونان للاجسام المركبة وايضًا السطح ليس بمحل للخط على الوجه الذى يكون المادة للصورة والخط ليس بصورة له لان نهاية المادة لا يكون صورة فيه وليسا

بجنس وفصل للمثلث لانهما ليسا بمقولين عليه ولا هو عليهما بل هما جزأن له
فى الوجود ولذلك شبههما بالمادة والصورة لا بالجنس والفصل **وقوله**
واما من حيث وجوده فقد يتعلق لعلة اخرى الخ اشارة الى علل الوجود لما
اقتصر على الفاعل والغاية لحصول مقصوده ههنا بهما لم يذكر الموضوع
اورد لفظة قد فى قوله فقد يتعلق لعلة اخرى واشار بعد قوله وتلك هى
الفاعلية بقوله او الغائية الى ان الغاية لا يفيد وجود المعلول بالذات بل
يفيد فاعلية الفاعل فهى علة فاعلية بالنسبة الى ذلك الوصف للفاعل
وعلة غائية بالنسبة الى المعلول **تنبيه** اعلم انك يفهم معنى المثلث و
لشك انه هل هو موصوف بالوجود فى الاعيان ام ليس بعد ما تمثل عندك
انه من خط وسطح ولم يتمثل لك انه موجود فى الاعيان **اقول** يريد الفرق بين
ذات الشئ ووجوده فى الاعيان كما اشار الى ذلك فى المنطق لكن الغرض هنا هو
الفرق بين علل يفتقر اليها الشئ فى كونه موجودا كالفاعل والغاية وبين علل
يفتقر اليها فى تحقق ذاته فى الخارج والعقل كالمادة والصورة ولذلك
ذكر الخط والسطح الشبيهتين بهما وكان الغرض هنالك الفرق بين علل يفتقر
اليها الشئ فى تحقق ذاته فى العقل وهى مقومات مهية كالجنس والفصل
وبين سائر العلل اعنى للعلل الاربع المذكورة **اشارة** العلة الموجودة
للشئ الذى له علل مقومة للمهية علة لبعض تلك العلل كالصورة او لجميعها
فى الوجود وهى علة الجميع منهما **اقول** لما ذكر العلل وفرق بين علل المهية و
علل الوجود وكان هذا النمط مشتملة على البحث عن علل الوجود اراد ان يشير الى
كيفية تعلق علل الوجود التى هى الفاعل والغاية بسائر العلل وكيفية تعلق
احديهما بالاخرى واعلم ان المعلولات تنقسم الى ما لا مادة له ولا صورة والى ما له مادة وصورة
والقسم الاول ينقسم الى ما يوجد فى الموضوع والى ما لا يوجد فيه والاول
يحتاج فى وجوده الى علة توجده والى موضوع يقبله والثانى يحتاج الى علة
موجدة فقط والشيخ لم يتعرض لذكر هذا القسم اذ لم يكن له علل المهية
والقسم الثانى هو المعلول المركب من المادة والصورة والتشبيه يخص البحث

بقوله العلة الموجدة للشیئ الذی له علل مقومة للمهیّة والعلة الموجدة
وهذا القسم یکون علة اما للصورة وحدها او للصورة والمادة معاً مثال
الاول النار الذی هو علة لصورة السریر دون مادته والیه اشار بقوله
علة لبعض تلک العلل کالصورة ومثال الثانی الجوهر المفارق الذی
هو علة لصورة الجسم ومادته معاً والیه اشار بقوله او لجمیعها وعلی التقدیرین
انما یصیر المادة مادةً بالفعل بسبب العلة الموجدة فیکون هی علة للجمع بین
المادة والصورة اعنی الترکیب فیکون لذلک علة للمرکب والی ذلک اشار بقوله
وهو علة الجمع بینهما **قوله** والعلة الغائیة التی لاجلها الشیء علة بمهیّتها ومعناها
لعلیّة العلة الفاعلیة ومعلوله لها فی وجودها فان العلة الفاعلیة علة لها فی وجودها
ان کانت من الغایات التی یحدث بالفعل ولیست علة لعلیتها ولا لمعناها
**اقول** مهیة الغایة ومعناها اعنی کونها شیئاً ما غیر وجودها والمعلول
ینقسم الی مبدع والی محدث علی ما سیأتی بیانه والغایة فی القسم الاول
یوجد مقارنة لوجود المعلول بماهیتها ووجودها معاً وفی القسم الثانی
یوجد متأخرة لوجودها عنه وان کانت متقدمة بمهیّتها علیه
والعلة لا یمکن ان یکون متأخرة عن معلولها فاذن وجود الغایة فی هذا
القسم لا یکون علة بل ربما کان معلولا للمعلول بوجه والعلة انما یکون هی مهیتها
المتقدمة وعلیتها یکون ان یجعل الفاعل فاعلاً بالفعل فهی علة لفاعلیة الفاعل
والفاعل یکون علة لصیرورة تلک المهیّة موجودة فمهیّة الغایة یکون علة
لعلة وجودها لا مطلقاً بل علی بعض الوجوه ولا یلزم من ذلک دور وقول الشیخ
ظاهر وانما قید الغایة بقوله ان کانت من الغایات التی تحدث بالفعل لیصیر
البیان خاصاً بالقسم الثانی واعترض الفاضل الشارح بانهم یثبتون لافعال الطبیعة
علل غائیة والقوی الطبیعیة لا تشعر بها فلا یمکن ان یقال تلک الغایات
موجودة فی اذهانها ولا ان یقال انها موجودة فی الخارج لان وجودها متوقف
علی وجود المعلولات فاذن تلک الغایات غیر موجودة وغیر الموجود لا یکون
علة الموجود ولا خلاص عنه الا بان یقال لیس للافعال الطبیعیة غایات والجواب

ان الطبيعة مالم يقتض لذاتها شيئ كاين ما مثلا لا يحرك الجسم الى حصول ذلك الشئ وكون ذلك الشئ مقتضاها امر ثابت دل على وجود ذلك الشئ لها بالقوة وشعور ما لها به قبل وجودها بالفعل فهي العلة الغائية لفعلها **اشارة** ان كانت علة اولى فهي علة لكل وجود ولعلة حقيقة كل موجود في الوجود العلة الاولى لا يمكن ان يكون صورة لوجوب تقدم الفاعل بالاطلاق عليها ولا مادة لوجوب تقدم الفاعل عليها اما بالاطلاق واما في صيرورتها مادة بالفعل ولا غاية لوجوب تقدم ساير العلل عليها بالوجود فاذن ان كان في الوجود علة اولى فهي علة فاعلية لكل وجود معلول ولكل صورة او مادة هما علتان لتحقق اى معلول كان في الوجود **تنبيه** كل موجود اذا التفت اليه من حيث ذاته من غير التفات الى غيره فاما ان يكون بحيث يجب له الوجود في نفسه اولا يجب فان وجب فهو الحق بذاته الواجب وجوده من ذاته وهو القيوم وان لم يجب لم يجز ان يقال انه ممتنع بذاته بعدما فرض موجودا بل ان قرن باعتبار ذاته شرط مثل شرط عدم علته صار ممتنعا او مثل شرط وجود علته صار واجبا وان لم يقترن بها شرط الى حصول علة ولا عدمها بقى له في ذاته الامر الثالث وهو الامكان فيكون باعتبار ذاته الشئ الذى لا يجب ولا يمتنع فكل موجود اما واجب الوجود بذاته واما ممكن الوجود بحسب ذاته يريد قسمة الموجود الى الواجب لذاته والممكن لذاته والفاظه ظ قوله فهو الحق بذاته اى الثابت القائم بذاته والقيوم هو القائم بذاته غير متعلق الوجود بغيره على الاطلاق وهو اسم من اسماء الله تعالى **اشارة** ما حقه في نفسه الامكان فليس يصير موجودا من ذاته فانه ليس وجوده من ذاته اولى من عدمه من حيث هو ممكن فان صار احدهما اولى فلحضور شئ او غيبته فوجود كل ممكن الوجود هو من غيره **اقول** يريد بيان ان الممكن لا يوجد الا لعلة تغايره وتقريره ان الممكن اما ان يحتاج ذاته في ان يكون موجودة الى غيرها او لا يحتاج والثانى باطل لاستحالة ترجح احد الشيئين متساويين من غير مرجح فاذن الاول حق والشيخ اشار بقوله فليس يصير موجودا من ذاته الى فساد القسم الثانى وبقوله فانه ليس وجوده من ذاته اولى من عدمه من حيثه

هو ممكن الى استحالة الترجيح من غير مرجح وبقوله فان صار احدهما اولى فلحضور شئ
اوغيبته الى ان الحق هو القسم الاول **تنبيه** اما ان يتسلسل ذلك الى غير النهاية
فيكون كل واحد من آحاد السلسلة ممكنا فى ذاته والجملة متعلقة بها فيكون
غير واجبة ايضا وتجب بغيرها هذا بيانا **اقول** يريد اثبات واجب الوجود لذاته
وتقرير الكلام بعد ثبوت احتياج الممكن الى الغير ان ذلك الغير اما واجب او
ممكن والكلام فى ذلك الممكن كالكلام فى الاول فاما ان ينتهى الى واجب او يدور
الاحتياج او يتسلسل الى غير النهاية والشيخ لم يذكر القسم الاول لانه المطلوب ولا
الثانى لانه ظاهر الفساد وبسبب آخر يذكره فى ما بعد بل ذكر الثالث واراد ان يبين
لزوم المطلوب منه فبين فى هذا الفصل ان سلسلة الممكنات على تقدير وجودها
محتاجة الى شئ خارج منها يجب هو به قال الفاضل الشارح يمكن ان يقرر البرهان
عليه من غير ذكر تقسيمات ويمكن ان يقرر بتقسيمات والشيخ قرر على الوجه الاول فى
ذلك الفصل وعلى الثانى فى الفصل الذى يليه والتقرير على الوجه الاول ان الممكنات
لو تسلسلت لم يكن لها بد من شئ يحتاج اليه جملة تلك الآحاد الممكنة وكل
واحد منها وكل موجود مغاير لها ولآحادها وجب ان يكون خارجا عنها وان لا
يكون ممكنا اذ لو كان ممكنا لكان منها فاذن هو واجب وقال ايضا هذا الفصل
موقوف على بيان ان السبب لا يجوز ان يكون متقدما بالزمان على المسبب اذ
لو جاز ذلك لما امتنع استناد كل ممكن الى آخر قبله لا الى اول وذلك عندهم
جائز اما اذا ثبت ان السبب لا بد من وجوده مع المسبب فح لو حصل التسلسل
لكانت الاسباب والمسببات معا وكان البيان مستقيما لكن الشيخ نبه على هذا هنا
اذ كان فى عزمه ان يذكره فى اول النمط الخامس واقول على هذا الكلام مواخذة لفظية
وهى ان استناد الشئ الى ما قبله بالزمان مح لانه استناد الى معدوم فالواجب
ان يقال ان هذا البيان موقوف على بيان امتناع بقاء المعلول بعد انعدام العلة
بالزمان لان كل واحد من السلسلة لو كان غير باق الا فى زمانين يكون
فى احدهما معلولا لما تقدم عليه وفى الثانى علة لما تأخر عنه لكان اسناد كل
ممكن الى آخر قبله لا الى اول ومراد هذا الفاضل هو هذا المعنى واما اعتراض المشهور

وهوان اطلاق الجملة علی ما لا یتناهی لا یصح فلفظی لا ینبغی ان یلتفت فی الابحاث المعنویة امثاله **شرح** کل جملة کل واحد منها معلول فانها یقتضی علة خارجة عن آحادها یرید برهان ان سلسلة الممکنات علی تقدیر وجودها محتاجة الی شئ خارج عنها علی وجه الابسط فجعل الدعوی اعم مأخذا بان حکم علی کل جملة سواء کانت متناهیة او غیر متناهیة بشرط ان یکون کل واحد منها معلولا بالاحتیاج الی الشئ خارج عنها **قوله** وذلک لانها اما ان لا یقتضی علة اصلا فیکون واجبة غیر ممکنة وکیف یتأتی هذا وانما یجب بآحادها هذا تقریر البرهان بالنسبة الی قسمین احدهما ما ذکره واوضح فساده والقسم الآخر وهو ان یقتضی علة تنقسم الی ثلثة اقسام لان علة الجملة اما ان یکون کل الآحاد او بعضها او شیئا خارجا عنها فقوله واما ان یقتضی علة هی الآحاد باسرها فیکون معلوله لذاتها فان تلک العلة والجملة والکل شئ واحد واما الکل بمعنی کل واحد فلیس یجب به الجملة بیان فساد القسم الاول ووجهه ان کل الآحاد اما ان یراد به الجملة او یراد به کل واحد والاول بط لان نفس الشئ لا یکون علة لها والثانی بط لان علة الشئ یجب ان یکون مقتضیة له ووجود کل واحد لیس بمقتض للجملة واعلم ان حصول الجملة من اجزائها یکون علی ثلثة انواع احدها ان لا یحصل هناک عند اجتماع الاجزاء شئ غیر الاجتماع کالعشرة الحاصلة من آحادها والثانی ان یحصل مع الاجتماع هیئة او وضع ما متعلقة بالاجتماع کشکل البیت الحاصل مع اجتماع الجدران والسقف والثالث ان هناک بعد الاجتماع شئ آخر هو مبدأ فعل او استعداد کالمزاج الحاصل بعد ترکیب الاستقسات والحاصل فی الاول هو شئ مع شئ فقط وفی الثانی هو صورة شئ مع شئ وفی الثالث هو شئ من شئ مع شئ ولما کانت الجملة المفروضة هنا من النوع الاول حکم الشیخ علیها بان الآحاد والجملة والکل شئ واحد **فقوله** واما ان یقتضی علة هی بعض الآحاد ولیس بعض الآحاد اولی بذلک من بعض ان کان کل واحد منها معلولا لان علته اولی بذلک هو بیان فساد القسم الثانی ومعناه ان کل واحد من الجملة لما کان معلولا فلم یکن بعض الآحاد بالعلیة اولی لان کل بعض یفرض

علة فالبعض الذى هو علة ذلك البعض اولى منه بالعلية **قوله** واما ان يقتضى علة
خارجة عن الآحاد كلها وهو الباقى تعالى شانه معناه ظ و فساد الاقسام
المذكورة دل على صحة هذا القسم **اشارة** كل علة جملة هى غير شئ من آحادها فهى
علة اولا للآحاد ثم للجملة والا فليكن الآحاد غير محتاجة اليها فالجملة اذا تمت
بآحادها لم يحتج اليها بل ربما كان شئ ما علة لبعض الآحاد دون البعض فلم يكن
علة للجملة على الاطلاق لما ثبت ان كل جملة من معلولات يفرض فهى محتاجة الى علة
خارجة اراد ان يبين ان العلة الخارجة ان كانت علة لتلك الجملة على الاطلاق
كانت اولا علة لواحد واحد من الآحاد وتبيينها بالخلف وفرض كل واحد من الآحاد
غير محتاج اليها ولزم من ذلك كون الكل غير محتاج اليها وذكر ان هذا الفرض ممكن الوقوع
بخلاف الاول الا انه يلزم منه ان لا يكون علة للجملة علة لها على الاطلاق قال الفاضل
الشارح لما كان امتناع كون بعض الآحاد علة للجملة انما يتبين بان يقال بعض الآحاد
ليس بعلة لجميع الآحاد لانه ليس بعلة لنفسه ولا لعلله وكل ما ليس بعلة لجميع الآحاد ليس
بعلة للجملة فاورد هذا الفصل لبيان المقدمة الاخيرة واقول لو كان مراده ذلك
لما قيد علة الجملة فى صدر الفصل بكونها غير شئ من آحادها والاشبه ان مراده ان بيان
الممكنات لما افتقرت جملة الى علة خارجة فتلك العلة يجب ان يكون علة ايضا
لآحادها افرادا كما قدمناه **اشارة** كل جملة مترتبة من علل ومعلولات على الولاء
وفيها علة غير معلولة فهى طرف لانها ان كانت وسطا فهى معلولة قد تبين مما مر
ان كل جملة مشتملة على علل ومعلولات مترتبة متوالية سواء كانت متناهية
او غير متناهية ان لم يشتمل على علة غير معلولة احتاجت الى علة خارجة عنها
فذكر ههنا انها ان اشتملت على علة كانت تلك العلة طرفا لا محالة فكانت واجبة
غير ممكنة **اشارة** كل سلسلة مترتبة من علل ومعلولات كانت متناهية او غير
متناهية فقد ظهر انها اذا لم يكن فيها الا معلول احتاجت الى علة خارجة عنها
لكنها تتصل بها لا محالة طرفا فظهر انه ان كان فيها ما ليس بمعلول فهو طرف
ونهاية فكل سلسلة تنتهى الى واجب الوجود بذاته لما فرغ من بيان المقدمات
اشتغل بالاستنتاج المط فذكر ان كل سلسلة مترتبة من علل ومعلولات كانت متناهية

اوغير متناهية فلا يخلو اما ان لا يكون مشتملة على علة غير معلولة او يكون مشتملة عليها والقسم الاول يقتضى احتياجها الى علة خارجة عنها هى طرف لها لا محالة ولا يمكن ان يكون تلك الخارجة ايضاً معلولة لان السلسلة المفروضة لا يكون سلسلة تامة بل قطعة من سلسلة تامة والكلام فى جملة السلسلة والقسم الثانى يقتضى اشتمالها على طرف فعلى التقديرين لا بد من طرف والطرف واجب كما مر فاذن كل سلسلة ينتهى الى واجب الوجود بذاته وهو المطلوب وههنا قد تم البرهان الذى اراد الشيخ تقريره واعلم ان الدور وان كان ظاهر الفساد لكن على تقدير وجوده يلزم منه المطلوب ايضاً لانه يشتمل على جملة متناهية كل واحد منها معلول ولما كانت البيان المذكور متناولا له لم يقرر الشيخ له قسماً اشارة وفى بعض النسخ تنبيه كل اشياء يختلف باعيانها و تتفق فى امر مقوم لها فاما ان يكون ما يتفق فيه لازماً من لوازم ما يختلف به فيكون للمختلفات لازم واحد وهذا غير منكر واما ان يكون ما يختلف به لازماً لما يتفق فيه فيكون الذى يلزم الواحد مختلفاً متقابلا وهذا منكر واما ان يكون ما يتفق فيه عارض عرض لما يختلف به وهذا غير منكر واما ان يكون ما يختلف به عارض عرض لما يتفق فيه وهذا ايضاً غير منكر هذه قسمة يحتاج اليها فى بيان توحيد واجب الوجود وتقريرها ان الاشياء قد تختلف بالاعيان كهذا الشخص وذلك الشخص وقد لا تختلف بالاعيان بل اما بالاعتبار كالعاقل والمعقول او بغير ذلك والمختلفة بالاعيان قد تتفق فى امر مقوم كزيد وعمرو فى الانسانية وقد تتفق فى امر عارض كهذا الحجر وذاك العرض فى الوجود فالمختلفة بالاعيان المتفقة فى امر مقوم يشتمل لا محالة على امرين قد اجتمعا فيه احدهما ما يختلف به والثانى ما يتفق فيه واجتماعهما لا يخلو اما ان يكون مع امتناع انفكاك من احد الجانبين او لا يكون والاول هو اللزوم والثانى هو العروض واللزوم لا يخلو اما ان يكون من جانب ما به الاتفاق ووجود هذا القسم ليس بمنكر وهو كالحيوان اللازم للناطق والاعجم فى الانسان وغيره من الحيوانات واما ان يكون من جانب ما به الاختلاف وهو محال لامتناع كون الحيوان ناطقاً واعجم معاً هنا اذا كان ما به الاختلاف اشياء كثيرة كما

فرض فی الکتاب اثنان اذا کان شیئا واحدا وکان لازما للجزء المقوم الذی به یکون الاتفاق ولو جاز التکثر کان المرکب منها شخصا واحدا لا غیر فیکون نوعه منحصرا فی شخصه ذلک وهذا لم یذکر فی الکتاب لانه خارج عن القسمة بالاعتبار المذکور فیه واما العروض فلانه ایضا اما ان یکون ما فیه الاتفاق عارضا لما به الاختلاف ووجوده ایضا لیس بمنکر وهو کالوجود العارض لهذا الجوهر وذلک العرض عند اطلاق هذا الموجود وذلک الموجود علیهما فان الوجود مقوم لهما من حیث هما موجودان وعارض لذاتیهما المختلفین بالکلیة او بالعکس ووجوده ایضا لیس بمنکر وهو کالانسانیة المعروضة لهذا وذاک عند اطلاق هذا الانسان وذاک الانسان علیهما فان الانسانیة مقومة لهما وهی معروضة لما اختلفا به من التشخصیة وما فی الکتاب غنی لینطبق **اشارة** قد یجوز ان یکون ماهیة الشیء سببا لصفة من صفات وان یکون صفة له سببا لصفة اخری مثل الفصل للخاصة ولکن لا یجوز ان یکون الصفة التی هی الوجود للشیء انما هی بسبب ماهیته التی لیست هی الوجود او بسبب صفة اخری لان السبب متقدم فی الوجود ولا متقدم بالوجود قبل الوجود هذه مقدمة اخری لمسئلة التوحید ومثال کون ماهیة الشیء سببا لصفة من صفاته کون الاثنیة سببا لزوجیة الاثنین ومثال کون صفة ما هی الفصل سببا لصفة کون الناطقیة سببا للمتعجبیة ومثال کون صفة ما هی الخاصة سببا لصفة خاصة اخری کون المتعجبیة سببا للضاحکیة ومثال کون صفة ما هی العرض سببا لصفة اخری مثلها کون اتصاف الجسم باللون سببا لکونه مرئیا والفرق بین الوجود وبین سایر الصفات ههنا ان سایر الصفات انما یوجد بسبب المهیة والمهیة توجد بسبب الوجود ولذلک جاز صدور سایر الصفات من المهیة وصدور بعضها من بعض ولم یجز صدور الوجود من شیء منها والفاضل الشارح قد اضطرب فی هذا الموضع اضطرابا ظن بسببه ان عقول العقلاء وافهام الحکماء باسرها مضطربة وذلک انه استدل علی ان الوجود لا یقع علی الموجودات بالاشتراک اللفظی بدلایل کثیرة استفادها منهم وحکم بعد ذلک بان الوجود شیء واحد فی الجمیع علی السواء حتی صرح بان وجود الواجب مساو لوجود الممکنات

تعالى عن ذلك ثم انه لما راى وجود الممكنات امرا عارضا لمهياتها وكان قد
حكم بان وجود الواجب مساو لوجود الممكنات حكم بان وجود الواجب ايضا
عارض لمهيته عن وجوده تعالى عن ذلك علوا كبيرا وظن انه لم يجعل وجوده اولا
عارضا لمهيته لزمه اما كون ذلك الوجود مساويا للموجودات المعلولة واما وقوع
الوجود على وجود الواجب ووجود غيره بالاشتراك اللفظي ومنشأ هذا الغلط
هو الجهل بمعنى الوقوع بالتشكيك فان الوقوع بالتشكيك على اشياء مختلفة
انما يقع عليها لا بالاشتراك اللفظي كوقوع العين مفهوما نه بل بمعنى واحد في الجميع ولكن
لا على السواء كوقوع الانسان على اشخاصه بل على الاختلاف اما بالتقديم والتاخير
كوقوع المتصل على المقدار وعلى الجسم ذي المقدار واما بالاولوية وعدمها كوقوع
الواحد على ما لا ينقسم اصلا وعلى ما ينقسم بوجه آخر عن الذي هو به واحد واما
بالشدة والضعف كوقوع الابيض على الثلج والعاج والوجود جامع لجميع هذه
الاختلافات فانه يقع على العلة ومعلولها بالتقديم والتاخير وعلى الجوهر و
العرض بالاولوية وعدمها وعلى القار وغير القار كالسواد والحركة بالشدة و
الضعف بل على الواجب والممكن بالوجوه الثلثة والمعنى الواحد المقول على
اشياء مختلفة لا على السواء يمتنع ان يكون مهية او جزء مهية لتلك الاشياء لان المهية
لا يختلف ولا جزؤها بل انما يكون عارضا خارجيا لازما او مفارقا مثلا
كالبياض المقول على بياض الثلج وبياض العاج لا على السواء فهو ليس بمهية ولا جزء مهية
لها بل هو امر لازم اياهما في خارج وذلك هو لان بين طرفي التضاد الواقع في الالوان
انواعا من الالوان لا نهاية لها بالقوة ولا اسامي لها بالتفصيل يقع على كل جملة
منها اسم واحد بمعنى واحد كالبياض والحمرة والسواد بالتشكيك ويكون ذلك
المعنى لازما لتلك الجملة غير مقوم فكذلك الوجود في وقوعه على وجود الواجب وعلى
وجود الممكنات المختلفة بالهويات التي لا اسماء لها بالتفصيل لا اقول على مهيات
الممكنات بل على وجودات تلك المهيات اعني انه ايضا يقع عليهما وقوع لازم خارجي
غير مقوم واذا تقرر هذا فقد انحل مشكلات هذا الفاضل بأسرها وذلك لان الوجود
يقع على ما تحته بمعنى واحد كما ذهب اليه الحكماء ولا يلزم من ذلك تساوي ملزوماته

التي هي وجود الواجب ووجود الممكنات في الحقيقة لان مختلفات الحقيقة قد تشترك في لازم واحد وان ورد ههنا شبهته معضلة واشير الى وجوه انحلالها اقول فمن شبهة التي زعم انه ابطل بها قول الحكماء ان انيّة الواجب هي مهيته قوله لما ثبت ان الوجود مشترك فهو من حيث هو وجود يقتضي اما عروض المهيّة او لاعروضها او لا يقتضي شيئاً منهما والاول والثاني يقتضيان تساوي الواجب والممكن في العروض و للاعروض والثالث يقتضي احتياجهما الى سبب منفصل يجعل وجود احدهما غير عارض ووجود الآخر عارض والجواب ما عرفته مما مرّ واعتبر النور المشترك الواقع على الانوار لا بالتساوي مع ان نور الشمس يقتضي ابصار الاعشى بخلاف ساير الانوار وكذلك الحرارة المشتركة مع ان بعضها يقتضي استعداد الحيوة او استعداد تبدل الصورة النوعيّة بخلاف ساير الحرارات وذلك لاختلاف ملزوماتها النور والحرارة بالمهيّة وايضا لو كان الوجود متساويا على ما ظنّه لكان المحتاج الى سبب يقتضي العروض هو الممكن امّا الواجب فلا يكون محتاجا لان عدم العروض لا يحوج الى وجود سبب بل يكفي فيه عدم سبب العروض على ان الحق ما ذكرناه اوّلا ومنها قوله اتفقت الحكماء على انّ عقول البشر لا يدرك حقيقة الاله ولا انما تدرك وجوده كيف والوجود عندهم اولى التصور فذلك يقتضي تغايرية حقيقة ووجوده لان دليلهم الذي عليه يعولون وبه يصولون قولهم انا نعقل مهيّة المثلث مع الشك في وجوده والمعلوم تغاير لما ليس بمعلوم فههنا وجوده تعالى معلوم وحقيقته غير معلومة فوجوده مغاير لحقيقته والا لما افترق والجواب انّ الحقيقة التي لا تدركها العقول هي وجوده الخاص المخالف لساير الوجودات بالحقيقة التي هو المبدأ الاول للكل والوجود الذي ندركه هو الوجود المطلق الذي هو لازم لذلك الوجود ولساير الوجودات وهو اولى التصوّر وادراك اللازم لا يقتضي ادراك الملزوم بالحقيقة والّا لوجب من ادراك الوجود ادراك جميع الوجودات الخاصة وكون حقيقته تعالى غير مدركة وكون الوجود مدركا يقتضي مغايرة حقيقته تعالى للوجود المطلق المدرك لا للوجوده الخاص تعالى ومنها قوله لو لم يكن حقيقة الواجب الا مجرد الوجوب

مع القيود السلبية التي لا مدخل لها في علية وجود الممكنات فان العدم لا يكون
علة للوجود ولا جزءاً منها لكان علة الممكنات هو الوجود المساوي لوجود
الممكنات والجواب ان حقيقة الواجب ليست هي الوجود العام بل هي مجرد وجوده
الخاص المخالف لسائر الوجودات بقيامه بالذات ومنها قوله انهم اتفقوا على ان الطبيعة
النوعية يصح على كل فرد منها ما يصح على سائر افرادها كما ذكروا في اثبات هيولى
الافلاك وفي ابطال مذهب ذيمقراطيس في الجسم الذي لا يتجزى وفي وجوب
كون الابعاد الجسمانية في مادة واذا ثبت ذلك فالوجود طبيعة نوعية ولا يجوز
ان يختلف مقتضياتها اعني العروض للمهية واللاعروض والجواب ان الوجوب
ليس طبيعة نوعية لان الطبيعة النوعية يكون في الاشخاص على السواء ويقع عليها
بالتواطي والوجود ليس كذلك ثم انه اعترض على قول الشيخ في هذا الفصل لو كانت
المهية لوجودها لكانت متقدمة على الوجود بالوجود بان قال لا معنى لتقدم
العلة بالوجود الا تأثيرها وح يكون التالي في المتصلة المذكورة اعادة المقدم بعينه
اخرى والجواب انا نعلم بالضرورة ان تأثير العلة مشروط بتقدمها في الوجود و
الشيء لا يكون مشروطا بنفسه وايضا هب ان التقدم هو التأثير لكن
المهية لا يتصور ان يؤثر الا اذا كانت في الاعيان وح يكون كونها في الاعيان اعني
وجودها شرطا في صدور وجودها اعني كونها في الاعيان عنها هف ثم قال وكما
كانت المهية قابلة للوجود مع انها غير متقدمة بالوجود عليه كذلك يكون فاعلة
له من غير تقدم بالوجود والجواب ان كلامه هذا مبني على تصور ان للمهية ثبوتا
في الخارج دون وجودها ثم ان الوجود يحل فيها وهو فاسد لان كون المهية
هو وجودها والمهية لا يتجرد عن الوجود الا في العقل لا بان يكون في العقل
منفكة عن الوجود فان الكون في العقل ايضا وجود عقلي كما ان الكون في الخارج
وجود خارجي بل بان العقل من شانه ان يلاحظها وحدها من غير ملاحظة الوجود
وعدم اعتبار الشيء ليس باعتبار لعدمه فاذن اتصاف المهية بالوجود امر
عقلي ليس كاتصاف الجسم بالبياض فان المهية ليس لها وجود منفرد والعارضة
المسمى بالوجود وجود آخر حتى يجتمعا اجتماع المقبول والقابل بل المهية اذا كانت

لكونها هي وجودها والحاصل ان المهية انما يكون قابلة للوجود عند وجودها في العقل فقط ولا يمكن ان يكون فاعلة لصفة خارجية عند وجودها في العقل فقط ثم قال ذكر الشيخ في هذا الفصل ان المهية يكون علة لصفتها وذلك يقتضي كونها مؤثرة من غير اقترانها بالوجود لانها لو اقترنت به لم يكن وحدها علة بل مع الوجود ولا يلزم من ذلك كونها معدومة بل انما يكون مؤثرة من حيث هي هي لا من حيث هي موجودة او معدومة والجواب ان عدم اعتبار الوجود مع المهية عند اقتضائها صفة لا يقتضي انفكاكها عن الوجود حالة الاقتضاء فان انفكاكها عن الوجود من حيث هي هي امتنع ان يكون مؤثرة فاذن لا يتصور كونها مؤثرة في الوجود الذي لا ينفك الة التأثير عنه فهذا بيان فساد الرأي الذي ذهب اليه هذا الفاضل وهذه المباحث وان كانت مؤدية الى الاطناب غير متعلقة بمتن الكتاب في هذا الموضع لكن لما طال كلام هذا الرجل في هذه المسئلة التي هي اعظم المسائل الالهية شانا في هذا الكتاب وساير كتبه كان التنبيه على مزال اقدامه واجبا لئلا يفسد عقائد المبتدئين باقتفاء اثره **اشارة** واجب الوجود المتعين ان كان تعينه ذلك لانه واجب الوجود فلا واجب وجود غيره وان لم يكن تعينه لذلك بل لامر آخر فهو معلول لانه ان كان وجود واجب الوجود لازما لتعينه صار الوجود لازما لمهية غيره او صفته وذلك محال فهو لعلة فان كان عارضا فهو اولى بان يكون لعلة وان كان ما يتعين به عارضا لذلك فهو لعلة فان كان ذلك وما يتعين به مهية واحدة فتلك العلة علة لخصوصية ما لذاته بحسب وجوده وهذا محال وان كان عروضه بعد تعين اول سابق فكلامنا في ذلك وباقي الاقسام محال **اقول** هذا الفصل يشتمل على تقرير البرهان على توحيد واجب الوجود وتقريره ان واجب الوجود ما لم يتعين لم يكن علة لغيره لان الشيء غير المتعين لا يوجد في الخارج وما لا يوجد في الخارج يمتنع ان يكون موجدا لغيره ثم ان تعينه اما ان يكون هو لكونه واجب الوجود لا غير او لا يكون لذلك بل يكون لامر غير كونه واجب الوجود والقسم الاول فيقتضي ان لا يكون واجب الوجود غير ذلك المتعين هو معلول وآليه اشار الشيخ بقوله ان كان تعينه ذلك لانه واجب الوجود فلا واجب وجود

غيره واما القسم الثاني فيقتضي ان يكون واجب الوجود المتعين معلولا لغيره لان
معنى واجب الوجود حينئذ لا يخلو من ان يكون اما لازما للتعين او عارضا له او معروضا
او ملزوما له وهذه هي الاقسام الاربعة المذكورة وكلها محال والى
هذا القسم اشار بقوله وان لم يكن تعينه لذلك بل لامر آخر فهو معلول ثم
شرع في تفصيل الاقسام فبين ان القسم الاول وهو ان يكون معنى واجب
الوجود لازما لتعينه المعلول لغيره محال لان التعين اما ان يكون هو مهيته
او صفة مهيته وعلى التقديرين يلزم من كون الوجود الواجب لازما له كون الوجوب
بسبب مهيته للواجب او بسبب صفة لها اخرى وقد تقرر بطلان ذلك في
الفصل المقدم وذلك معنى قوله لانه ان كان واجب الوجود لازما ما
لتعينه كان الوجود لازما لمهية غيره او صفة وذلك محال واعلم انا بينا ان
اللزوم لا يتحقق الا اذا كان الملزوم او جزء منه علة او معلولا مساويا للازم
او الجزء منه او كانا معلولي علة واحدة وعلى تقدير كون وجود الواجب لازما للتعين
لا يمكن ان يكون علة له والا لعاد القسم الاول وعلى التقديرين الاخيرين يكون
معلولا وهو محال ثم انه بين ان القسم الثاني وهو ان يكون وجود الواجب عارضا
لتعينه المعلول لغيره اولى بان يكون محالا لان عروض ذلك الوجوب للتعين يقتضي
الافتقار الى سبب يقتضي العروض والتعين معلول ايضا لغيره فاذن يضاعف
الافتقار الى الغير وذلك معنى قوله وان كان عارضا فهو اولى بان يكون لعلة ثم
اشار الى القسم الثالث وهو ان يكون التعين المعلول للغير عارضا للوجود الواجب بقوله
وان كان ما يتعين به عارضا لذلك وبين ان هذا القسم ايضا محال لانه يقتضي كون
واجب الوجوب المتعين معلولا لما جعله متعينا بذلك التعين واليه اشار
بقوله فهو لعلة ثم اكد بيان استحالته بمعنى آخر وهو ان التعين لا يمكن ان يكون
عارضا للوجود الواجب من حيث هو طبيعة عامة فاذن يكون عارضا له من حيث
هو طبيعة خاصة غير عامة وحينئذ لا يخلو اما ان يكون تخصص تلك الطبيعة المعروضة
للتعين بعين ذلك التعين العارض لها او يكون بسبب تعين آخر خصصها اولا
ثم عرض لها التعين الاول بعد تخصيصها وهذان قسمان القسم الاول لان التعين

المعلول قد عرض للوجود الواجب من حيث هو طبيعة لا عامة ولا خاصة ثم انتها
وقد تخصص طبيعة خاصة قد تخصص بعين ذلك التعين المعلول وهو محال لانه
يقتضى ان يكون وجود الواجب المتخصص معلولا لعلة ذلك التعين واشار
اليه بقوله فان كان ذلك وما تعين به مهية واحدة فتلك العلة علة لخصوصية
ما لذاته بحسب وجوده و هذا محال و لفظة ذلك اشارة الى ما تعين به المذكور
قبله وتقرير الكلام هكذا فان كان ما تعين به الوجود الواجب وما يتعين به
مهيته الخاصة المعروضة لذلك التعين واحدا فتلك العلة اى علة التعين
المذكور علة لخصوصية الوجوب الواجب و القسم الثانى ان يكون التعين المعلول
قد عرض للوجود الواجب من حيث هو طبيعة خاصة بعد ان تخصص بتعين
اخر سابق وهو محال لان الكلام فى ذلك التعين كالكلام فى التعين
المعلول المذكور والى ذلك اشار بقوله وان كان عروضه بعد تعين اول سابق
فكلامنا فى ذلك وبقى من الاقسام الاربعة قسم واحد وهو ان يكون التعين
المذكور لازما للوجود الواجب مع كونه معلولا لغيره وهو ايضا محال لانه يقتضى
كون واجب الوجود واحدا معلولا للغير واشار اليه بقوله وباقى الاقسام محال
ولما بين استحالة الاقسام الاربعة باسرها بين استحالة القسم الثانى المنقسم
الى هذه الاربعة من القسمين الاولين فتعين صحة القسم الاول منهما وهو كون
واجب الوجود واحدا وهو المطلوب والفاضل الشارح جعل قوله واجب الوجود
المتعين الى قوله فلا واجب وجود غيره احد الاقسام الاربعة وهو كون التعين
لازما لواجب الوجود وقوله وان لم يكن تعينه لذلك بل لامر اخر فهو معلول قسما
ثانيا وهو كون التعين عارضا واورد قوله لانه ان كان واجب الوجود لازما ما
لتعينه وجعل ذلك الى قوله او صفته وذلك محال قسما ثالثا وهو كون واجب
الوجود لازما للتعين وقوله وان كان عارضا فهو اولى بان يكون لعلة رابع
الاقسام وهو كونه عارضا للتعين قال وعند هذا تم فساد الاقسام الثلثة
الاخيرة وبه صح القسم الاول اتم الدليل ثم جعل قوله وان كان ما يعين به عارضا
لذلك الى قوله فكلامنا فى ذلك تكرار القسم الثانى مع مزيد بيان لبطلانه

ولم يبق هناك قسم يحمل عليه قوله وباقي الاقسام غير الاشتباه فان ما ذكرناه
اشد انطباقا على متن كلامه والله اعلم بالصواب و الفاضل الشارح ذكر ايضا
ان هذه الحجة مبنية على كون كل واحد من وجوب الوجود والتعين امرا
ثبوتيا حتى يصح عليهما التلازم والتعارض ولو كان احدهما او كلاهما سلبيا
لما صح ذلك وسقط اصل الدليل ثم اطنب الكلام في الاحتجاج على كونهما سلبيين
بحجج عنادية وابطال اسناد الاسئلة التي اورد على اثباتهما مستدلا بذلك والحق ان الوجوب
والامكان والامتناع اوصاف اعتبارية عقلية حكمها في الثبوت والانتفاء واحد
والاشتغال بذلك ليس بنافع ولا ضار لان الشيخ لم يتكلم في وجوب الوجود بل تكلم
في الواجب الوجود الذي لا يمكن ان يقال انه سلبي واما التعين فلا شك في ان
الطبيعة الواحدة لا يمكن ان تتكثر بنفسها من حيث هي واحدة بل يجب اذا تكثرت
ان تتكثر بامور تنضاف اليها وسيجيء بيان كيفية تكثرها في الفصل الذي يلي هذا
الفصل وقول الفاضل الشارح التعينات لو كانت ثبوتية لاشتركت في كونها تعينا
واختلفت بتعينات غيرها ليس بشيء لان تعينات الاشخاص من حيث تمايزها
بالتعينات لا تشترك في شيء ومن حيث تشترك في شيء فليست بتعينات وقوله
انضمام التعين الى طبيعة ما يحتاج الى كون تلك الطبيعة متعينة بتعين آخر ليس
بشيء ايضا لان الطبائع تتعين بالفصول كالانواع المركبة من الاجناس والفصول
او بانفسها كالانواع البسيطة ثم هي من حيث كونها طبيعة يصلح لان يكون عامة
عقلية ولان يكون خاصة شخصية فكما ان بانضياف معنى العموم اليها يصير عامة
كذلك بانضياف التعينات اليها يصير متشخصا ولا يحتاج الى تعين آخر ولو كان
التعين بالفرض امرا سلبيا لما كان عدم الشيء مطلقا كما ظنه هذا الفاضل
بل كان شيئا عدميا وامثال هذه الاعدام يصلح لان يصير فصولا فضلا
عن ان يكون عوارض والكلام في تحقيق هذه الامور وامثالها يستدعي
طولا لا يليق ان يورد في اثناء ما لا يتعلق بها على طريق الحشو واما قوله الواجب
يساوي الممكنات في الوجود ويباينها بتعين فيتركب ماهيته فليس بشيء ايضا
لان الوجود الغير العارض لماهيته يباين الوجود العارض للماهيات باللاعروض

الذی لا یلزم من تقیید الوجود به ترکیبه الا فی الذهن ثم علل ان الموجود لیس طبیعة نوعیة یصیر اشخاصاً بتعینات زائدة علیه کما ظنه فابین ذلک اعلم ان الاشیاء التی لها حد نوعی واحد فانما تختلف بعلل اخری وانه اذا لم یکن مع الواحد منها القوة القابلة لتأثیر العلل وهی المادة لم یتعین الا ان یکون من حق نوعها ان یوجد شخصاً واحداً اما اذا کان یمکن فی طبیعة نوعها ان یحمل علی کثیرین فتعین کل واحد لعلة فلا یکون سوادان ولا بیاضان فی نفس الامر اذا کان لا اختلاف بینهما فی الموضوع وما یجری مجراه **اقول** قد تبین مما ذکر فی الفصل المتقدم ان الطبیعة الواحدة التی لها حد نوعی واحد اذا لم یکن تعینها لازماً لنوعیتها کان تعدد اشخاصها بحسب علل مغایرة لها وان لم یکن مع کل واحد من الاشخاص قوة قابلة لتأثیر تلک العلل لم یتعین ذلک الشخص والقوة القابلة لتأثیر العلل انما یکون للمادة او بسببها فاذن ما لم یکن لتلک الطبیعة مادة لم یتعدد بالاشخاص اما اذا کان تعینها لازماً لنوعیتها کان من حق نوعها ان یوجد شخصاً واحداً فلم یتعدد بالاشخاص اذا حصلت هذه الفائدة مما ذکر بالعرض نبه علیها ثم قال الفاضل الشارح ان هذه الفائدة یشتمل علی حجة خاصة علی ان الواجب الوجود یستحیل ان یکون نوعاً للاشخاص وبیانه ان الحجة المذکورة فی الفصل المتقدم وهی ان التعین اذا کان عارضاً للمعنی المشترک افتقر الشخص المتعین الی علة منفصلة کانت عامة شاملة للاجناس والانواع ثم اذا انبین ههنا ان النوع المتکثر بالتعین العارض یجب ان یکون مادیاً فان اضیف الی ذلک ان واجب الوجود لیس بمادی انتج ان واجب الوجود لیس نوعاً یشترک فیه اشخاص ثم انما اعترض بان علة تکثر الاشیاء المتماثلة لو کانت هی تکثر محالها لکانت المحال المتکثرة المتماثلة محتاجة الی محال آخر ویتسلسل فالجواب عنه ان الشیء الذی لا یکون بذاته قابلاً للتکثر یحتاج الی ان یتکثر الی شیء یقبل التکثر لذاته وهو المادة واما الذی یقبل التکثر لذاته اعنی المادة فهو لا یحتاج فی ان یتکثر الی قابل آخر بل انما یحتاج الی فاعل یکثره فقط واعلم ان هذا الحکم لیس علی کل اشیاء متماثلة کیف اتفق فان

المتماثلات بامر عارض انما يتكثر بما هيتها ولا على كل اشياء متماثلة بامر ذاتي فان المتماثلات بالجنس انما يتكثر بفصولها بل هو خاص بمتماثلات نوعية محصلة من شانها ان يوجد في الخارج غير مختلفة الا بالعوارض ولما لم يكن الوجود كذلك فقد سقط النقض الذي اورده الفاضل الشارح بان الوجود يتكثر في الواجب والممكن من غير مادة تذنيب قد حصل من هذا ان واجب الوجود واحد بحسب تعين ذاته وان واجب الوجود لا يقال على كثيرة اصلا هذه نتيجة لما مضى وافاد بقوله بحسب تعين ذاته ان التعين ليس زايدا على ذاته فان التعين انما يكون زايدا عند كون الذات مقولة على كثرة اشارة لو التأم ذات واجب الوجود من شيئين او اشياء يجتمع لوجب بها ولكان الواحد منها او كل واحد منها قبل واجب الوجود مقوما لواجب الوجود فواجب الوجود لا ينقسم في المعنى ولا في الكم اقول يريد نفي التركيب والانقسام عن الواجب الوجود على وجه كلي وسنفصل ذلك في الفصول التالية لهذا الفصل والتركيب قد يكون عن اجزاء تتقدم المركب كالعناصر للمركبات وقد يكون عن جزء اصيل يتقدم المركب كخشبة السرير وجزء اخر يلحقه فيحصل المركب مع لحوقه كصورة السرير ولا يكون وجود الجزء اللاحق متقدما على وجود السرير والانقسام قد يكون بحسب الكمية كما للمتصل الى اجزائه المتشابهة وقد يكون بحسب المعنى كما للجسم الى الهيولى والصورة وقد يكون بحسب المهية كما للنوع الى الجنس والفصل وكل واحد من التركب والانقسام يقتضيان يكون ذات الشئ المركب والمنقسم انما يجب بما هو جزء له مما ليس هو به فان الجزء ليس هو بالكل وتقرير ما في الكتاب ان ذات واجب الوجود لو التأم من شيئين او اشياء ليس ولا الواحد منها لواجب الوجود ثم حصل منها واجب الوجوب كالمركب من العناصر البسيطة او كان واجب الوجود ذا مهية اخرى غير الوجود الواجب اتصفت المهية بوجوب الوجوب فصارت واجب الوجود كما في الانسان المتصف بالوحدة الصاير بذلك واحدا كان الواحد من اجزائه يعني المهية المذكورة او كل واحد منها كالشيئين او الاشياء المذكورة قبل واجب الوجود ومقوما له هف فواجب الوجود لا تنقسم في المعنى الى مهيته ووجوب وجوده مثلا ولا في الكم

الى اجزاء متشابهة قال الفاضل الشارح الجسم المركب من الهيولى والصورة لا يتقدمه
احد جزئيه وهو الهيولى لان الهيولى شئ بالقوة متى حصلت بالفعل فهى الجسم ولذلك
قال الشيخ وكان الواحد من الاجزاء او كل واحد منها متقدما اقول الهيولى فى الكائنات
الفاسدات يتقدم بالزمان على الجسم فضلا عن الذات فحمل ذلك الجزء على ما هو
كالصورة اولى وقال ان قيل لعل الماهية المركبة وان كانت ممكنة للافتقار
الى اجزائها لكنها واجب الوجود للاستغناء عن السبب الخارجي وذلك بان يكون
اجزاؤها واجبة اجبنا بان الواجب من اجزاء ذلك المركب يمتنع ان يكون الا
واحدا لما مر والباقى يكون معلولا له وذلك الجزء يكون غير مركب قال فظهر من ذلك
ان هذه المسئلة مبنية على مسئلة التوحيد ولذلك اخرها الشيخ عنها اقول
المطلوب ههنا كون المركب ممكنا فى ذاته وهو ليس بمتعلق بمسئلة التوحيد
والقول بانه مبنى عليه لا يخلو من تعسف وذلك ظاهر اشارة كل ما لا
يدخل الوجود فى مفهوم ذاته على ما اعتبرنا قبل فالوجود غير مقوم له
فى ماهيته ولا يجوز ان يكون لازما لذاته على ما بان فبقى ان يكون عن غيره اقول
الداخل فى مفهوم ذات الشئ اما جزء ماهية بالقياس الى ماهية واما تمام ماهية
بالقياس الى اشخاصها على ما اعتبرناه فى المنطق وكل ما ليس بداخل فى مفهوم
ذات الشئ فليس بمقوم له فى ماهيته بل عارض خارج فكل ما لا يدخل الوجود
فى مفهوم ذاته بان يكون جزء ماهيته او تمام ماهيته فالوجود غير مقوم له فى ماهيته
بل هو عارض له ولا يجوز ان يكون معلولا لذاته على ما بان فى قولنا الوجود لا
يكون بسبب الماهية فاذن وجوده من غيره فالمقصود ان الوجود داخل فى
مفهوم ذات واجب الوجود لا الوجود المشترك الذى لا يوجد الا فى العقل
و الموجود الخاص الذى هو المبدأ الاول لجميع الموجودات واذ ليس له جزء فهو
نفس ذاته وهو المراد من قوله ماهيته هى انيته تنبيه كل متعلق الوجود
بالجسم المحسوس يجب به لا لذاته اقول الجسم المحسوس هو الاجسام النوعية
ومتعلق الوجود به ينقسم الى ما يتعلق وجوده به فقط فهو معلول له اعنى الكمالات
الثانية والى ما يتعلق وجوده به وبغيره وهو سائر الاعراض الجسمانية والاول

يجب بالجسم المحسوس فقط والثانى يجب به وبغيره وهو ساير الاعراض الجسمانية
والاول يجب بالجسم المحسوس فقط والثانى يجب به وبغيره لكن يصدق
عليه انه يجب به لانه لا ينافى قولنا ويجب ايضاً بغيره والمقصود ان
الاعراض الجسمانية كلها ممكنة بذاتها واجبة بغيرها قال وكل جسم محسوس
فهو متكثر بالقسمة الكمية وبالقسمة المعنوية الى هيولى وصورة اقول المقصود
بيان ان كل جسم ممكن وكبرى القياس قوله فواجب الوجود لا ينقسم
فى المعنى ولا فى الكم فيما سبق قال وايضاً فكل جسم محسوس فتجد
جسماً اخر من نوعه او من غير نوعه الا باعتبار جسميته اقول وهذا برهان
اخر على ان كل جسم ممكن وبيانه ان كل جسم نوعى فتجد جسم اخر
من نوعه ان كان ذلك الجسم عنصرياً او من غيره ان كان فلكياً نوعه
فى شخصه هذا اذا اخذت الجسم جنسياً اما اذا اخذته نوعياً محصلا على ما مرت
الاشارة اليه فتجد لكل جسم على الاطلاق جسماً اخر من نوعه بمعنى لفظة الا
من قوله الا باعتبار جسميته ناقض لمعنى النفى فى قوله او من غير نوعه وتقدير
الكلام ان كل جسم نوعى فتجد جسماً آخر من نوعه ذلك او من نوعه باعتبار
جسميته وهذه القضية صغرى البرهان وكبراه ما مر وهى ان كل واحد مشاكله
من نوعه فهو معلول قال فكل جسم محسوس وكل متعلق به معلول وهو
الحاصل من الفصل ويتبين منه ان الواجب ليس بجسم ولا متعلق به
اشارة واجب الوجود لا يشارك شيئاً من الاشياء فى ماهية الشئ
لان كل ماهية لما سواه فهى مقتضية لامكان الوجود واما الوجود
فليس بماهية لشئ ولا جزء من ماهية شئ اعنى الاشياء التى لها ماهية لا يدخل
الوجود فى مفهومها بل هو طار عليها فواجب الوجود لا يشارك شيئاً من
الاشياء فى معنى جنسى ولا نوعى فلا يحتاج اذن الى ان ينفصل عنها بمعنى
فصلى بل هو منفصل بذاته يريد نفى التركيب بحسب الماهية عن الواجب
فبين اولاً انه لا يشارك شيئاً فى ماهيته لان ماهية ما سواه ليس بالوجوب
بل انما يقتضى ان كان الوجود فقط وحقيقة الواجب هى الوجود الواجب

ثم احتج على ان ينقض حكمه هذا بان الوجود نفس الذات الواجب من حيث هو وجود واجب شارك الوجود الممكنة في الوجود فقال واما الوجود فليس بمهية شيء ولا جزء شيء بل هو طارد على الاشياء التي لها مهية غير الوجود وذلك لان وجود الاشياء هو كونها في الخارج فهو اما عارض لها من حيث هي معقولة على وجه ما فاذن واجب الوجود لا يشارك شيئاً من الاشياء في امر ذاتي جنسياً كان او نوعياً فلا يحتاج الى ان ينفصل عن الاشياء لمعنى فصلي ولا عرضي بل هو منفصل بذاته لان الانفصال بعد الاشتراك في امر ذاتي يكون اما بالفصول او بالاعراض اما مع عدم الاشتراك فلا يكون الا بالذات واكثر اعتراضات الفاضل على ذلك محلة بما مر ذكره فلا وجه لايرادها والاشتغال بحراستها وقوله ان الشيخ التزم في الهيات الشفاء انفصال وجود الواجب عن سائر الوجودات بامر زائد اذ قال الوجود لا بشرط امر مشترك بين الواجب والممكن والوجود لشرط لا هو ذات الواجب فالجواب ان شرط العدم امر زائد في الاعتبار فقط والشيخ لا ينفي الاعتبارات عن الواجب والشيء لا يصير باعتبار عدم شيء له مركباً وايضاً الشيء المتحقق في الخارج بذاته لا يحتاج في انفصاله عما لا يتحقق في الخارج بذاته الى شيء غير ذاته انما يحتاج الى ذلك في انفصاله عن متحقق اخر مثله قال فاذا انه ليس لها حد اذ ليس لها جنس ولا فصل اقول قال الفاضل الشارح هذا مبني على ان الحد لا يحصل الا من الجنس والفصل وقد بينا ما فيه من البحث في المنطق والجواب عنه ان المقصود ههنا انما كان نفي التركيب بحسب المهية عن واجب الوجود فنفي الحد المقتضي لذلك عنه ثم ان كان المقصود هو نفي التعريف الحدي فالجواب انك نقلت في المنطق عن الشيخ انه قال في الحكمة المشرقية ان الاشياء المركبة قد يوجد لها حدود غير مركبة من الاجناس والفصول وبعض البسائط يوجد لها لوازم يوصل الذهن تصورها الى حاق الملزومات وتعريفها بما لا يقصر عن التعريف الحدي وهذا ما ذكرته في المنطق ولم يزد عليه شيئاً فواجب الوجود اذ ليس بمركب فلا حد له واذ هو منفصل الحقيقة عما عداه فليس له لازم يوصل تصوره العقل الى حقيقته بل لا وصول للعقول الى حقيقته فاذن لا تعريف له

يقوم مقام الحد وهم وتنبيه ربما ظن ان معنى الموجود لا فى موضوع يعم الاول
وغيره عموم الجنس فيقع تحت جنس الجوهر وهذا خطاء لان الموجود لا فى موضوع
الذى هو كالرسم للجوهر ليس نعنى به الموجود بالفعل وجودا لا فى موضوع
حتى يكون من عرف ان زيدا هو فى نفسه جوهر عرف منه انه موجود بالفعل
لا فى موضوع اصلا فضلا عن كيفية ذلك الوجود بل معنى ما يحمل على الجوهر كالرسم
وليشترك فيه الجواهر النوعية عند القوة كما يشترك فى الجنس هو انه مهية و
حقيقته انما يكون وجودها لا فى موضوع وهذا الحمل يكون على زيد وعمرو لذاتيهما
لا لعلة واما كونه موجودا بالفعل الذى هو جزء من كونه موجودا بالفعل لا فى
موضوع فقد يكون له بعلة فكيف المركب منه ومن معنى زايد فالذى يمكن ان يحمل
على زيد كالجنس ليس يصح حمله على واجب الوجود اصلا لانه ليس ذا مهية يلزمها
هذا الحكم بل الوجود الواجب له كالمهية لغيره واعلم انه لما لم يكن الموجود بالفعل
مقولا على المقولات المشهورة كالجنس لم يصر باضافة معنى سلبى اليه جنسا لشئ
فان الموجود لما لم يكن من مقومات المهية بل من لوازمها لم يصر بان يكون لا فى موضوع
جزء من المقوم فيصير مقوما ولا لصار باضافة المعنى الايجابى اليه جنسا للاعراض
التى هى موجودة فى موضوع اقول هذا سؤال يرد على قوله الواجب لا جنس له
وجواب عنه بالتنبيه على مفهوم العبارة وعبارة الكتاب ظاهرة
اشارة الضد يقال عند الجمهور على مساو فى القوة ممانع وكل ما سوى الاول
معلول له والمعلول لا يساوى المبدأ الواجب فلا ضد للاول من هذا الوجه
ويقال عند الخاص بمشارك فى الموضوع معاقب له غير مجامع اذا كان فى غاية البعد
طباعا والاول لا يتعلق ذاته بشئ فضلا عن الموضوع فالاول لا ضد له بوجه
وهو غنى عن الشرح تنبيه الاول لا ضد له ولا ند له ولا جنس له ولا فصل له و
لا حد له ولا اشارة اليه الا بصريح العرفان العقلى اقول الند المثل والنظير و
والباقى ظاهر تنبيه الاول معقول الذات قائمها فهو قيوم برئ عن العلايق
والعهد والمواد وغيرها مما يجعل الذات بحال زايدة وقد علم ان ما فى هذا حكمه
فهو عاقل لذاته معقول لذاته اقول اريد اثبات العلم لواجب الوجود فقال الاول

معقول الذات لانه غیر مادی قایم بنفسه لانه غیر متعلق الوجود بالغیر فهو قیوم فقد مر تفسیر القیوم بریئ عن العلایق ای عن جمیع انحاء التعلق بالغیر و عن العهد ای عن انواع عدم الاحکام والضعف والدرک وما یجری مجری ذلک لقال فی الامر عهدة ای لم یحکم بعد و فی عقل فلان عهدة ای ضعف وعهدته علی فلان ای ما ادرک فیه من درک فاصلاحه علیه وعن المواد ای عن الهیولی الاولی وما بعدها من المواد الوجودیة وعن المواد العقلیة کالمهیات وعن غیرها مما یجعل الذات بحال زایدة ای عن المتشخصات والعوارض التی یصیر المعقول بها محسوسا او متخیلا او موهوما والباقی ظاهر وقد احاله علی ما تبین فی النمط الثالث تنبیه تأمل کیف لم یحتج بیاننا فی ثبوت الاول و وحدانیته و برائته عن الصفات الی تأمل بغیر نفس الوجود ولم یحتج الی اعتبار من خلقه و فعله وان کان ذلک دلیلا علیه لکن هذا الباب اشرف و اوثق ای اذا اعتبرنا حال الوجود فشهد به الوجود من حیث هو وجود وهو یشهد بعد ذلک علی سایر ما بعده فی الوجود والی مثل هذا اشیر فی الکتاب الالهی سنریهم آیاتنا فی الآفاق وفی انفسهم حتی یتبین لهم انه الحق اقول هذا حکم لقوم ثم یقول اولم یکف بربک انه علی کل شیئ شهید اقول ان هذا حکم الصدیقین الذین یستشهدون به لا علیه اقول المتکلمون یستدلون بحدوث الاجسام والاعراض علی وجود الخالق و بالنظر الی احوال الخلیقة علی صفاته واحدة فواحدة والحکماء الطبیعیون ایضا یستدلون بوجود الحرکة علی محرک و بامتناع اتصال المحرکات لا الی نهایة علی وجود محرک اول غیر متحرک ثم یستدلون عن ذلک علی وجود مبدأ اول واما الالهیون فیستدلون بالنظر الی الوجود وانه واجب او ممکن علی اثبات واجب ثم بالنظر فیما یلزم الوجوب والامکان علی صفاته ثم یستدلون بصفاته علی کیفیة صدور افعاله عنه واحدا بعد واحد فذکر الشیخ ترجیح هذه الطریقة علی الطریقة الاولی بانه اوثق واشرف وذلک لان اولی البراهین باعطاء الیقین هو الاستدلال بالعلة علی المعلول واما عکسه الذی هو الاستدلال بالمعلول علی العلة فربما لا یعطی الیقین وهو اذا

كان للمطلوب علة لم يعرف الا بها كما بين في علم البرهان ثم جعل المرتبتين المذكورتين في قوله تعالى سنريهم آياتنا في الآفاق وفي انفسهم حتى يتبين لهم انه الحق اولم يكف بربك انه على كل شئ شهيد اعني مرتبة الاستشهاد بآيات الآفاق والانفس على وجود الحق ومرتبة الاستدلال بالحق على كل شئ بازاء الطريقين ولما كانت طريقة قومه

اصدق الوجهين وسمهم بالصديقين فان الصديق هو ملازم الصدق

## النمط الخامس في الصنع والابداع

يريد بالصنع ايجاد شئ مسبوق بالعدم على ما فسره في الفصل الاول من هذا النمط وبالابداع ما يقابله وهو ايجاد شئ غير مسبوق بالعدم على ما سنبينه فيما بعد **وهم انه** قد يسبق الى الاوهام العامية ان تعلق الشئ الذي يسمونه مفعولا بالشئ الذي يسمونه فاعلا هو من جهة المعنى الذي يسمى به العامة المفعول مفعولا والفاعل فاعلا وتلك الجهة ان ذلك اوجد وصنع وفعل وهذا اوجد وصنع وفعل وكل ذلك يرجع الى انه قد حصل للشيئين من شئ آخر وجود بعد ما لم يكن وقد يقولون انه اذا وجد فقد زالت الحاجة الى الفاعل حتى انه لو فقد الفاعل جاز ان يبقى المفعول موجودا كما يشاهدونه من فقدان البناء وقوام البناء حتى ان كثيرا منهم لا يتحاشى ان يقول لو جاز على الباري تعالى العدم لما ضر عدمه وجود العالم لان العالم عنده انما احتاج الى الباري تعالى في ان اوجده اي اخرجه من العدم الى الوجود حتى كان بذلك فاعلا فاذا قد فعل وحصل له الوجود عن العدم فكيف يخرج بعد ذلك الى الوجود عن العدم حتى يحتاج الى الفاعل وقالوا لو كان يفتقر الى الباري تعالى من حيث هو موجود لكان كل موجود مفتقرا الى موجد آخر والباري تعالى ايضا وكذلك الى غير النهاية ونحن نوضح الحال في كيفية ذلك وفيما يجب ان يعتقد في هذا **اقول** الجمهور يظنون ان احتياج الشئ المفعول الى فاعله انما هو للمعنى المشترك بين معاني الفعل والصنع والايجاد وهو حصول وجود المفعول بعد عدمه عن الفاعل اعني احداث الفاعل اياه فقط فاذا احدث فقد استغنى عنه حتى ان فقد الفاعل بقي المفعول موجودا وانما حملهم اهل التميز منهم على ذلك شيئان احدهما مشاهدة بقاء الفعل كالبناء بعد فناء الفاعل كالبناء والثاني

الاستدلال وقد ذكر فيه وجهين احدهما ان ايجاد الفاعل للفعل حال وجوده يكون
تحصيلاً للحاصل وهذا خلف والثانى ان الفعل لوكان بعد حدوثه محتاجاً الى
الفاعل لكان محتاجاً اليه فى وجوده واذن لكان الفاعل ايضاً كذلك
ويتسلسل فقوله انه قد سبق الى الاوهام العامية الى قوله بعد مالم يكن
اشارة الى تقرير الوهم حسب ما يعتقده العامة وقوله وقد يقولون انه اذا وجد
فقد زالت الحاجة الى الفاعل الى قوله وقوام البناء اشارة الى نظر اهل التميز منهم
فى ذلك واستدلالهم بالمشاهدة قال الفاضل الشارح وانما قال وقد يقولون
ولم يقل ويقولون لان اكثر المتكلمين لا يقولون بذلك وذلك انهم
وان لم يجعلوا الجوهر حال بقائه محتاجاً الى الفاعل لكن جعلوه محتاجاً الى
الاعراض غير باقية يوجدها الفاعل فيه كالعرض المسمى بالبقاء عند
من يثبته منهم او غيره من ساير الاعراض عند من لا يثبته فهؤلاء وان لم يجعلوه
محتاجاً الى الفاعل فى وجوده لكن جعلوه محتاجاً الى الفاعل فيما يحتاج اليه فى
وجوده فاذن هم غير قائلين بزوال الحاجة بعد الحدوث واما من عداهم فهم
القائلون بذلك وقوله لان العالم عنده لا يحتاج الى البارى الى قوله حتى يحتاج
الى الفاعل اشارة الى استدلالهم الاول المذكور وقوله وقالوا لو كان مفتقراً
الى البارى من حيث هو موجود الى قوله الى غير النهاية اشارة الى استدلالهم الثانى
تنبيه يجب علينا ان نحلل معنى قولنا فعل وصنع واوجد الى الاجزاء
البسيطة فى مفهومه ونحذف منه ما دخوله فى العرض دخول عرضى اقول
لما ذكر ان الجمهور يظنون ان احتياج المفعول الى الفاعل انما كان من جهة
انه مفعول او مصنوع او موجد اراد ان يحلل المعنى المشترك
بين هذه الالفاظ وهو قولنا موجود بعد العدم بسبب شئ الى اجزائه البسيطة
وننظر فيه اجميع اجزائه معتبرة فى الاحتياج ام بعضها معتبر فيه فقط والباقى
مقارن لذلك البعض بالعرض لتعيين المعنى المتعلق بالفاعل اقول وانما استعملت
لفظة المحدث بدل قوله موجود بعد العدم بسبب شئ للتخفيف قال فنقول اذا
كان شئ من الاشياء معدوماً ثم اذا هو موجود بعد العدم بسبب شئ ما فانا

نقول له مفعول ولا يبالى الآن كان احدهما محمولاً عليه الآخر مساوياً او اعم
او اخص حتى يحتاج مثلا الى ان يراد فيق كل موجود بعد العدم بسبب ذلك الشئ
ويتحرك من الشئ ومباشرة وبآلة وبقصد اختيارى او غيره بطبع او تولدا وغيره
ذلك او لشئ عن مقابلات هذه فلسنا نلتفت الآن الى ذلك على ان الحق ان
هذه الامور زائدة على كون الشئ مفعولاً والذى يقابله ويكون بسببه فانا نقول
له فاعل والدليل على هذه المساوات انه لو قال قائل فعل بآلة او بحركة
او بقصد او بطبع لم يكن اورد شيئاً ينقض كون الفعل فعلا او يتضمن تكرارا
فى المفهوم اما النقض فمثلا لو كان مفهوم الفعل يمنع عن ان يكون بالطبع فاذا
قال فعل بالطبع كان كانه قال فعل ما فعل الى واما التكرير فمثلا لو كان مفهوم الفعل
يدخل فيه الاختيار فاذا قال فعل بالاختيار كان كانه قال انسان حيوان اقول
معناه انا نعبر ههنا عن معنى الحدوث بالمفعول سواء كان احدهما مقولا على
الآخر مساوياً حتى يكون كل مفعول محدثا وكل محدث مفعولاً او اعم حتى يكون كل
محدث مفعولا ولا ينعكس او اخص حتى يكون كل مفعول محدثا ولا ينعكس ثم اشتغل
ببيان كيفية التفاوت بين المعنيين وذكر ان المفعول انما يكون اخص من المحدث
اذا كان معنى المحدث يصير بزيادة معنى مخصص مساويا لمعنى المفعول واشار الى
الزيادات فذكر اولاً التحريك فان المحدث قد يكون بحدوثه يتحرك من الفاعل
وقد لا يكون ثم المباشرة والآلة والمحدث بالمباشرة تقابل المحدث بآلة من
وجه وهو ظاهر ويقابله المحدث بالتولد من وجه وذلك ان بعض المتكلمين
يقولون لحدوث الحركة عن الجسم مثلاً حدوث بالتولد لان الجسم يحدث اولاً
اعتماداً ثم يتولد من ذلك الاعتماد الحركة ويقولون لحدوث الاعتماد عنه حدوث
بالمباشرة ثم ذكر الاختيار والطبع وهما متقابلان من وجه والحدوث بهما
ظاهر والمقصود بيان ان المفعول لو كان مثلا مساوياً للمحدث بالاختيار او
بالتولد لكان اخص من المحدث المطلق وانما ذكر ذلك لان المتكلمين يطلقون
الفعل على كل احداث يكون بارادة فاعله وهو اخص من الاحداث المطلق والحكماء
يطلقونه على معنى يعم الاحداث والابداع فاستعمله ههنا على انه مساو للاحداث

واستعمل المحدث على انه مساو للمفعول والذي يقابله بمعنى المحدث على انه
مساو للفاعل واشار مع ذلك الى ان المتكلم ليس في هذا التخصيص بمصيب
وان كان هذا البحث لفظيا وذلك لان الزيادات ليست بداخلة في مفهوم
الفعل واستدل عليه بان مفهوم الفعل لو كان مشتملا على بعض تلك الزيادات
لكان انضمام مقابل ذلك البعض اليه في اللفظ مقتضيا للتناقض وكان انضمام
عين ذلك البعض اليه مقتضيا للتكرار والعرف يشهد بخلاف ذلك قال الفاضل
الشارح هذا البحث لغوي صرف والمتكلمون يلتزمون كون احدهما تكريرا
والثاني تناقضا ويصرحون به فلا معنى لالتزام ذلك عليهم قال والانصاف
ان الحق معهم لان اهل اللغة لا يسمون النار فاعلة للاحراق والماء فاعلا للتبريد والمرجع
في امثال هذه المباحث الى الاداء واذا كان الامر كذلك صح ما قلناه اقول ليس هذا
البحث خاصا بلغة دون لغة ولذلك لم يقنع الشيخ على احد الفاظ الفعل والصنع
والايجاد مع اختلاف دلالاتها في اللغة العربية بل اوردها جميعا تنبيها
على ان المقصود هو المعنى المشترك بينها ولما كان الفعل منها كانه ادل على ذلك
المعنى مجردا والايجاد والصنع كانهما اشمل لاعتبار شئ آخر فوضع الفعل بازاء ذلك
المعنى دونهما وانما عدل المتكلمون عن العرف لادعائهم ان نصوص التنزيل
واهل اللغة بان الله تعالى فاعل يطابق قولهم انه تعالى فاعل بارادة لان الفاعل
في اللغة هو الفاعل بالارادة فرد الشيخ ذلك عليهم باستشهاد العرف
ولو انهم قالوا نحن نصطلح على تخصيص العرف لم يكن للشيخ عليهم سبيل
فقول هذا الفاضل ان الحق معهم من جهة اللغة لان اهل اللغة لا يقولون
للنار فاعل الاحراق ولا للماء فاعل التبريد فليس بشئ والدليل عليه ما جاء
في كلامهم توقوا اول البرد وتلقوا آخره فانه يفعل بابدانكم ما يفعل
باشجاركم وقول الشاعر وعينان قال الله كونا فكانتا فعولان بالالباب ما يفعل
الخمر وامثال ذلك فانها اكثر من ان تحصى وبالجملة اذا جاز من حيث
اللغة ان يقال فعل البرد والخمر فما المانع من ان يقال فعل بغير ارادة فان ادعى
احد انه مجاز فعليه الدليل مع ان دعوى المجاز يقتضي تسليم صحة الاستعمال

وذلك يدل على خلق الكلام عن التناقض على ان اهل اللغة فسر والفعل باحداث شئ ما وهذا يدل على ما ذهبنا اليه **قال** فان كان مفهوم الفعل ذلك او كان بعض مفهوم الفعل هذا فليس يضرّ نا ذلك فى غرضنا ففى مفهوم الفعل وجود وعدم وكون ذلك الوجود بعد العدم كانه صفة لذلك الوجود محمول عليه فاما العدم فليس يتعلق بفاعل وجود المفعول واما كون هذا الوجود موصوفا بانه بعد العدم فليس بفعل فاعل ولا جعل جاعل اذ هذا الوجود لمثل هذا الجائز العدم لا يمكن ان يكون الا بعد العدم فبقى ان يكون تعلقه من حيث هذا الوجود واما وجود ماليس بواجب الوجود واما وجود ما يجب ان يسبق وجوده العدم اقول لما ذكر انه اصطلح ههنا على انه معنى الفعل هو حصول وجود بعد العدم عن سبب ماسواء كان هذا المعنى هو نفس المفهوم منه كما اصطلح عليه او بعض المفهوم منه كما ذهب اليه المتكلمون فان هذا الخلاف لا يضر فى مقصوده شرع فى تحليل ذلك المعنى وذكر انه يشتمل على ثلثة اشياء وجود وعدم وكون الوجود بعد العدم ثم بيّن ان العدم ليس متعلقا بالفاعل لانه لا شئى وان كون الوجود بعد العدم ايضا ليس متعلقا به لانه صفة واجبية لمثل هذا الوجود فان كثيرا من المكنات بلحقها اوصاف بحسب ماهيتها لذواتها لا لشئ آخر فبقى ان كون المتلق بالفاعل هو الوجود وليس هو الوجود العام فان وجود الواجب لا يتعلق بالفاعل فاذن هو اما وجود شئ ليس بواجب واما وجود شئ مسبوق بالعدم والاول اعم من الثانى وسنبيّن فى الفصل الثانى لهذا الفصل ان المتعلق بالفاعل اولا وبالذات ايهما وقد ذكر الفاضل الشارح ان البحث ههنا اما لتعيين الشئ المحتاج الى الفاعل او لتعيين سبب الاحتياج وكلام الشيخ محمل ومحتمل لهما الا ان حمله على الاول اولى وقال وسبب الاحتياج عند الحكماء هو الامكان وعند المتكلمين هو الحدوث وهو باطل لان الحدوث كيفية للوجود متأخرة عنه وهو متأخر عن الايجاد المتأخر عن الاحتياج الى الفاعل المتأخر عن علة الاحتياج فلو كان الحدوث علة الاحتياج لتأخر عن نفسه بهذه المراتب اقول هذه فائدة افادها لكنه غير متعلقة بمتن الكتاب

**تكملة واشارة** والآن فنبيّنه لأيّ الامرين يتعلّق فنقول انّ المفهوم كونه غير واجب الوجود بذاته بل لغيره لا يمنع ان يكون على احد قسمين احدهما واجب الوجود لغيره دائمًا والثانى واجب الوجود لغيره وقتًا مّا فانّ هذين يحمل عليهما واجب الوجود لغيره ويسلب عنهما واجب الوجود لذاته من حيث المفهوم او يمنع شئ من خارج وامّا مسبوق العدم فليس له الّا وجه واحد وهو فى مفهومه اخصّ من مفهوم الاوّل والمفهومان جميعًا يحمل التعلّق بالغير واذا كان معنيان احدهما اعمّ من الآخر ويحمل على مفهومهما معنًى فانّ ذلك المعنى للاعمّ بذاته اوّلًا وللاخصّ لعبده لانّ ذلك المعنى لا يلحق الاخصّ الّا وقد لحق الاعمّ من غير عكس حتى لو جاز ههنا ان لا يكون مسبوق العدم يجب وجوده بغيره ويمكن له فى حدّ نفسه لم يكن هذا التعلّق فقد بان انّ هذا التعلّق هو بسبب الوجه الآخر ولانّ هذه العلّيّة دائمة الحمل على المعلولات ليس فى حال الحدوث فقط فهذا التعلّق كائن دائمًا وكذا الشئ لا لكونه مسبوق العدم فليس هذا الوجود وانما يتعلّق حال ما يكون بعد العدم فقط حتى يستغنى بعد ذلك عن الفاعل يريد ان يبيّن انّ وجود المتعلّق بالغير المذكور فى الفصل المتقدّم اهو لكونه ممكنًا لذاته واجبًا لغيره ومتعلّقًا بالغير ام لكونه محدثًا مسبوقًا بالعدم فانّ بذلك يتبيّن فساد ما ذهب اليه الجمهور فذكر اوّلًا انّ الاوّل من هذين المعنيين اعمّ من الثانى وذلك لانّ الممكن الوجود وهو الواجب بغيره دائمًا والمسبوق بالعدم وهو الواجب بغيره وقتًا مّا فاذن الواجب بالغير يشتمل هذين القسمين من حيث المفهوم الّا ان يمنع شئ من خارج المفهوم فالواجب بالغير اعمّ من المسبوق بالعدم من حيث المفهوم وقد يحمل عليهما معًا التعلّق بالغير وهذه قضيّة جعلها صغرى قياس وكبراه ان كلّ معنيين احدهما اعمّ من الآخر يحمل عليهما معنًى ثالث فانّ ذلك المعنى يكون للاعمّ اوّلًا وبالذات وللاخصّ بعده وبسببه وبيان ذلك ان ذلك المعنى لا يلحق الاخصّ الّا وقد لحق الاعمّ ويمكن ان يلحق الاعمّ من غير ان يلحق الاخصّ فاذن لو كان لحوقه للاخصّ بذاته لما كان لاحقًا لغير الاخصّ ولمّا ثبت ذلك انتج القياس المذكور انّ التعلّق بالغير للواجب بغيره اوّلًا وبالذات وللمسبوق بالعدم ثانيًا وبسببه

يعنى لسبب الوجود بالغير ثم اكد ذلك بان التعلق ليس للمسبوق بالعدم لسبب
كونه مسبوقا بالعدم وذلك لانه لو جاز ان لا يكون فى حد نفسه واجبا
لغيره بل كان واجبا لذاته مع كونه مسبوقا بالعدم لم يكن له
تعلق بالغير فقد بان اذا ان هذا التعلق هو لسبب الوجه الآخر اى لسبب كونه
واجب بالغير واذا ثبت هذا ثبت ان التعلق بالغير يكون للمسبوق بالغير
دائما لا فى حال حدوثه فقط بل فى جميع اوقات وجوده فثبت ان هذا
التعلق للمفعول كائن دائما بخلاف ما ظنه الجمهور ثم ذكر ان علة التعلق
لو كان ايضا عدم المفعول مسبوقا بالعدم على ما ظنوه لكان التعلق ايضا
دائما لان هذه الصفة حاصلة للمفعول المسبوق بالعدم فى جميع اوقات
وجوده وليست خاصة بحالة حدوثه فقط حتى يكون بعد ذلك مستغنيا
عن فاعله فهذا تقرير ما فى الكتاب واعترض الامام الفاضل الشارح على الشيخ فقال انه
تكلم فيما لا حاجة اليه ولم يتكلم فيما اليه الحاجة وذلك انه اطنب فى الفصل السالف
فى ان المفتقر الى الفاعل هو وجود الحادث ولا حاجة الى ذلك لعدم الخلاف فيه
ولم يتكلم فى ان علة الحاجة هى الحدوث ام لا والدائم هل يفتقر الى مؤثر ام لا وهذا
هو محل الخلاف ومعنى قوله الواجب بالغير ينقسم الى الدائم والى غير الدائم ليس الا ان الدائم
يصح ان يكون مفتقرا الى المؤثر والنزاع لم يقع الا فيه وهو مصادرة على المطلوب
اقول اما قوله لا حاجة الى البيان ان وجود الحادث مفتقرا الى الفاعل اذ لا خلاف
فيه فليس بصحيح لان منشأ الخلاف هو ان المفعول فى اى شئ متعلق بفاعله
فذهب الحكماء الى انه يتعلق به فى وجوده سواء كان المتعلق حادثا او غير حادث
وذهب الجمهور الى انه يتعلق به فى حدوثه دون وجوده كما حكى الشيخ عنهم فى صدر
النمط واعترف به هذا الفاضل فكان من الواجب ان يتحقق الحق فى ذلك فحقق
فى الفصل السالف انه يتعلق به فى وجوده ثم انه احتاج الى بيان ان سبب تعلق
هذا الوجود بالفاعل ما هو اذ لم يكن الوجود متعلقا بالفاعل كيف اتفق ليظهر من ذلك
ان التعلق حاصل فى جميع اوقات هذا الوجود او فى وقت حدوثه فقط فان مطلوبه
يتم بذلك فبينه فى هذا الفصل ولذلك سماه بالتكملة ولما ظهر ان سبب

المتعلق هو الوجوب بالغير ظهر ان الواجب بالغير سواء كان دائما او غير دائم
متعلق بالغير في وجوده ما دام موجودا وهذا مطلوب الشيخ اما البحث عن علة الحاجة
اهو الامكان ام هو الحدوث فليس بمفيد في هذا الموضع لان علة الحاجة لو كان
هو الحدوث وكان المحدث محتاجا في جميع اوقات وجوده لم يكن للشيخ ههنا
بضائر كما صرح به في آخر الفصل ولو كان هو الامكان وكان الممكن غير موجود وغير
متعلق بالفاعل لم يكن بنافع له فلذلك لم يتعرض الشيخ لهذا البحث واما قوله انه
لم يتبين ان الدائم هل يفتقر الى مؤثر ام لا فليس بشيء ايضا لانه بين ان الواجب
بالغير لا ينافي الدوام وان علة التعلق بالغير هو الوجوب بالغير فالدائم ان كان واجبا
لغيره كان مفتقرا والا فلا وهذا القدر كاف بحسب غرضنا ههنا ثم قال والتحقيق
ان الخلاف ههنا بين الحكماء والمتكلمين لفظي لان المتكلمين يجوزون ان يكون العالم
على تقدير كونه ازليا معلولا لعلة ازلية لكنهم نفوا القول بالعلة والمعلول لا
بهذا الدليل بل بما دل على وجوب كون المؤثر في وجود العالم قادرا واما الفلاسفة
فقد اتفقوا ان الازلي يستحيل ان يكون فعلا لفاعل مختار فاذن قد حصل
الاتفاق على ان كون الشيء ازليا ينافي افتقاره الى القادر المختار ولا ينافي افتقاره
الى العلة الموجبة واذا كان الامر كذلك فظهر انه لا خلاف في هذه المسئلة
اقول هذا اصلاح عن غير تراض الخصمين وذلك لان المتكلمين بادروا في صدر كتبهم
بالاستدلال على وجوب كون العالم محدثا من غير تعرض لفاعله فضلا عن ان يكون
فاعله مختارا او غير مختار ثم ذكروا بعد اثبات حدوثه انه محتاج الى محدث وان محدثه
يجب ان يكون مختارا لانه لو كان موجبا لكان العالم قديما وهو باطل بما ذكروه
اولا فظهر انهم ما بنوا حدوث العالم على القول بالاختيار بل بنوا الاختيار على الحدوث
واما القول بنفي العلة والمعلول فليس بمتفق عليه عندهم لان مثبتي الاحوال من
المعتزلة قائلون بذلك صريحا وايضا اصحاب هذا الفاضل اعني الاشاعرة يثبتون مع المبدأ الاول
قدماء ثمانية سموها صفات المبدأ الاول فهم بين ان يجعلوا الواجب لذاته تسعة وبين
ان يجعلوها معلولات لذات واجبة هي علتها وهذا شيء ان احترزوا عن التصريح به لفظا فلا يختفي عنهم
عند ذلك معنى فظهر انهم غير متفقين على القول بنفي العلة والمعلول مع اتفاقهم على القول بالحدوث

واماّ الفلاسفة فلم يذهبوا الى ان الازلى يستحيل ان يكون فعلا لفاعل مختار بل ذهبوا الى ان الفعل الازلى يستحيل ان يصدر الا عن فاعل ازلى تام في الفاعلية وانّ الفاعل الازلى التام فى الفاعليّة يستحيل ان يكون فعله غير ازلىّ ولما كان العالم عندهم فعلا ازليا اسندوه الى فاعل ازلى تام في الفاعلية وذلك فى علومهم الطبيعيّة وايضاً لما كان المبدأ الاول عندهم ازليا وذلك فى علومهم الالهيّة ولم يذهبوا ايضاً الى انه ليس بقادر مختار بل ذهبوا الى انّ قدرته واختياره لا يوجبان كثرة فى ذاته وان فاعليّته ليست كفاعليّة المختارين من الحيوانات ولا كفاعليّة المجبورين من ذوى الطبايع الجسمانيّة على ما سيجيئ **تنبيه** الحادث ما لم يكن له قبل لم يكن فيه ليس كقبليّة الواحد التى هى علم الاثنين التى قد يكون بها ما هو قبل وما هو بعد معاً فى حصول الوجود بل قبليته قبل لا يثبت مع البعد مثل هذا ففيه ايضا تجدد بعدية بعد قبليّة باطلة وليس تلك القبليّة هى نفس العدم فقد يكون العدم بعد ولا ذات الفاعل فقد يكون قبل ومع وبعد فهى شئ آخر لا يزال فيه تجدد وتصرم على الاتصال وقد علمت ان مثل هذا الاتصال الذى توازت الحركات فى المقادير لم يتألف من غير منقسمات يريد بيان ان كل حادث فهو مسبوق بموجود غير قارّ الذات متصل اتصل المقادير اعنى الزمان الّا انه لم يتعرض تسميته فى هذا الموضع بعد وبيانه انّ الحادث بعد ما لم يكن يكون بعديته هذه مضافة الى قبليّة قد زالت فلم قبل لا يوجد مع البعد لا كقبليّة الواحد على الاثنين وامثالها التى يوجد القبل و البعد منها معاً بل قبل نزول قبليته عند تجدد البعديّة وليست هذه القبليّة هى نفس العدم لانّ العدم كما كان قبل فقد يصحّ ان يكون بعد ولا نفس الفاعل لانه قد يكون قبل ومع وبعد فاذن هناك شئ آخر يتجدد ويصرم فهو غير الذات وهو متصل فى ذاته اذ من الجائز ان يفرض متحركا يقطع مسافة فيكون حدوث هذا الحادث مع انقطاع حركته فيكون ابتداء حركته قبل هذا الحادث ويكون بين ابتداء الحركة وحدوث الحادث قبليات وبعديات متصرمة ومتجددة مطابقة لاجزاء المسافة والحركة فظهر ان هذه القبليات والبعديات متصلة اتصال

المسافة والحركة وقد تبيّن في النمط الاول ان مثل هذا المتصل لا يتألف من اجزاء
لا يتجزى فاذن ثبت ان كل حادث مسبوق بموجود غير قار الذات متصل اتصال
المقادير وهو المطلوب في الكتاب واعلم انّ الزمان ظاهر الانية خفي المهية والشيخ
قد نبّه على انيته في هذا الفصل وسيشير في الفصل الذي يليه الى مهيته ولذلك
وسم احد الفصلين بالتنبيه والآخر بالاشارة وهذه المباحث يتعلق بالطبيعيات
وانما اورد ها ههنا لاحتياجه اليها وكونها غير مذكورة فيما مضى من الكتاب واعلم
انه انما نبّه ههنا على وجود الزمان قبل كل حادث لوجود القبليّة والبعديّة
الخاصتين به فانه هو الشيء الذي يلحقه لذاته القبليّة والبعديّة اللتان لا يوجد ان
معًا وذلك لانّ الشيء قد يكون قبل شيء آخر قبليّة بهذه الصفة لا لذاته بل لوقوعه
في زمان هو قبل زمان ذلك الآخر والقبليّة والبعديّة للشيئين بسبب الزمان
وامّا الزمان فليس بسبب شيء آخر بل لذاته المتصرمة المتجددة صالحة للحوق هذين
المعنيين بها لا لشيء آخر فاذن ثبوت هذين المعنيين يدل على وجود الزمان ولا
يصحّ تعريف الزمان بهما لانّ تصوّرهما مما لا يمكن الّا مع تصوّر الزمان وتميزهما عن
سائر الاقسام القبليّة والبعديّة بانهما اللّتان لا يوجدان معًا ايضًا ليس بتميّز
حقيقي لانّ المعلول يجري مجريهما في معانيهما المختلفة لكن لما كان الزمان معرّف
الانية لم يلتفت الى ذلك والقبليّة والبعديّة اللاحقتان بالزمان اضافتان
بالزمان لا يوجدان معًا الّا في العقول لان الجزئين من الزمان اللذين يلحقهما
القبليّة والبعديّة لا يوجدان الا في العقول معًا فكيف توجد الاضافة
اللاحقة بهما لكن ثبوتهما في العقل للشيء يدل على وجود معروضهما الذي هو الزمان مع
ذلك الشيء وكذلك استدل الشيخ بعروض القبليّة للعدم على وجود زمان يقارنه
واذا تقرّر هذه المعاني فقد اندفع اعتراض الفاضل بان هذه القبليات لو كانت
موجودة في الخارج لكانت القبليّة الواحدة قبل موجود آخر بقبليّة اخرى
ويتسلسل وذلك لان الزمان هو الموجود في الخارج الذي يلحقه القبليّة لذاته
ويلحق ما سواه مما يقع فيه بسببه في العقل امّا نفس القبليّة فليس هو من الموجودات
المختصة بزمان دون زمان لانها امر اعتباري يصحّ تعقله في جميع الازمنة وان

اخذ من حيث يقع فى زمان معين كان حكمه حكم ساير الموجودات فى لحوق قبلية اخرى يعتبرها الذهن به ولا يتسلسل ذلك بل ينقطع بانقطاع الاعتبار الذهنى و بند فع ايضا اعتراضه بانهما اضافتان عقليتان يجب ان يوجدا معا وقد قيل انهما لا يوجدان معا فهف وذلك لانهما اضافتان عقليتان يجب ان يوجد معروضاهما فى العقل ولا يجب ان يوجدا فى الخارج معا و يند فع ايضا اعتراضه بان العدم لو اتصف بالقبلية الوجودية للزم اتصاف المعدوم بالموجود وذلك لان العدم المقيد لشئ ما يكون معقولا بسبب ذلك الشئ ويصح لحوق الاعتبارات العقلية به من حيث هو معقول ثم انه اشتغل بالمعارضة فقال سبق بعض اجزاء الزمان على بعض هو هذا السبق المذكور فى عدم الحادث ووجوده بعينه فيلزم من قولكم هذا ان يكون للزمان زمان اخر والفرق بان الزمان مقتض لذاته فلذلك استغنت القبلية والبعدية العارضتان لغيره عنه ليس بمفيد لوجهين الاول ان اجزاء الزمان ان كانت متساوية فى الماهية استحال تخصيص بعضها بعضا بالتقدم دون البعض لاخر وان لم يكن كان انفصال كل جزء عن الاخر بماهيته فيكون الزمان غير متصل بل مركبا من آنات الثانى ان تجويز وجود قبلية و بعدية لا يوجدان معا فى جزئين من الزمان من غير زمان تغايرهما يقتضى تجويز كون العدم وجود الحادث من غير زمان تغايرهما قال وايضا ان قيل فى الفرق ان القول بالقبلية والبعدية يمكن مع القول بكون كل جزء من الزمان مسبوقا بجزء آخر ولا يمكن مع القول بحادث هو اول الحوادث لانه منافى الاشارة الى ما هو قبل اول الحوادث اجيب بان معنى قولنا اليوم متأخر عن امس ليس هو انه لو يوجد معه لان اليوم ايضا لم يوجد مع الغد وان سلمناه ان معناه انه لم يوجد معه كان هذه المعية اضافة عارضة لهما مغايرة لذاتيهما كان المعقول منه ان اليوم ما حصل فى الزمان الذى حصل فيه الامس وح يعود التسلسل ولئن لم يكن معناه انه لو يوجد معه بل كان معناه ان اليوم لم يوجد حين كان امس فلفظ كان مشعرة بمضى زمان وذلك يقتضى ايضا ان يكون للزمان زمان آخر قال والقول بمعية الزمان للحركة ايضا يقتضى مثل هذا البيان و وقوع الزمان فى زمان آخر والجواب ان الزمان ليس له

مهيّة غير اتصال الانقضاء والتجدد وذلك الاتصال لا يتجزى الا فى الوهم
فليس له اجزاء بالفعل وليس فيه تقدم ولا تأخر قبل التجزية ثم اذا فرض له اجزاء
والتقدم والتأخر ليسا بعارضين يعرضان للاجزاء ويصير الاجزاء فيهما متقدمة
ومتأخرة بل تصور عدم الاستقرار الذى هو حقيقة الزمان يستلزم تصور تقدم
وتأخر الاجزاء المفروضة لعدم الاستقرار لا لشئ آخر وهذا معنى لحوق التقدم
والتأخر الذاتيين له واما ماله حقيقة غير عدم الاستقرار يقارنها عدم الاستقرار
كالحركة وغيرها فانما يصير متقدمًا ومتأخرًا بتصور عروضها له وهذا هو الفرق
بين ما يلحقه التقدم والتأخر لذاته وبين ما يلحقه بسبب غيره فانا اذا قلنا اليوم
وامس لم يحتج الى ان يقول اليوم متأخر من امس لان نفس مفهومهما يشتمل على
معنى هذا التأخر اما اذا قلنا والعدم والوجود احتجنا الى قران معنى التقدم باحدهما
حتى يصير متقدمًا واما المعيّة فمعيّة ما هو فى الزمان غير المعيّة بالزمان اعنى معية
شيئين يقعان فى زمان واحد لان الاولى يقتضى نسبة واحدة لشئ غير الزمان الى
الزمان هى متى ذلك الشئ والاخرى يقتضى نسبتين لشيئين يشتركان فى منسوب
اليه واحد يأ بعد دو هو زمان ما ولذلك لا يحتاج فى الاول الى زمان تغاير الموصوفين
بالمعيّة ويحتاج فى الثانية اليه **اشارة** ولان التجدد لا يمكن الا مع تغير حال وتغير
الحال لا يمكن الا لذى قوة تغير حال اعنى الموضوع فهذا الاتصال اذن متعلق بحركة ومتحرك
اعنى تغيّر لا سيما فيما لا يمكن فيه ان يتصل ولا ينقطع وهى الوضعية الدورية
وهذا الاتصال يحتمل التقدير فان ما قد يكون البعد وقبل قد يكون اقرب فهو كم
مقدر للتغير وهذا هو الزمان وهو كمية الحركة لا من جهة المسافة
بل من جهة التقدم والتأخر الذين لا يجتمعان **اقول** يريد بيان مهيّة الزمان
وتقريره ان التجدد والتصرم اللذين نبه على وجودهما فى المتقدم لا يمكن ان يوجدا
الا مع تغير الحال وتغير الحال لا يمكن ان يكون الا بشئ يصح منه التغير وهو الموضوع
لان التغير عرض والعرض لا يوجد الا فى موضوع فهذا الاتصال اذن متعلق الوجود
بتغير هو عرض ومتغير هو جسم يحل التغير فيه ومثل هذا التغير الواقع لا دفعة
يسمى حركة فهذا الاتصال متعلق الوجود بحركة ومتحرك والبيان المذكور

فى الفصل السابق قد دلّ على وجوب كون كل حادث مسبوقا بزمان وكل زمان له اوّل فهو حادث فاذن هو مسبوق بزمان آخر قبله ويلزم من ذلك وجوب كون الزمان متصلاً لا الى اوّل الحركات المستقيمة لا يمكن ان يتصل لا الى اوّل لوجوب تناهى الامتدادات ولما سيأتى فى النمط السادس فاذن الزمان يتعلق بحركة يمكن ان يتصل ولا ينقطع وهى الوضعية الدورية وهذا الاتصال يحتمل التقدير كما مضى بيانه فهو من مقولة الكم ومن النوع المتصل فالزمان كم يقدر التغير اعنى الحركة وصرّح بتسميته وثبوت مهيته وعند نسبتها فقال وهذا هو الزمان ثم ذكر تعريفه فقال وهو كمية الحركة لا من جهة المسافة بل من جهة التقدم والتأخر اللذين لا يجتمعان وذلك لان للحركة كمية من جهة المسافة فان الحركة تزيد بزيادة المسافة وتنقص بنقصانها وكمية من جهة الزمان لان الحركة تزيد بزيادة الزمان وينقص بنقصانه وللمسافة اجزاء يتقدم بعضها على بعض مقدماً وضعياً يوجد المتقدم والمتأخر مجتمعتين فى الوجود والحركة تتجزى بتجزية المسافة ويصير بعضها متقدماً وبعضها متأخراً بازاء تقدم اجزاء المسافة وتأخرها الا ان المتقدم والمتأخر منها لا يجتمعان بخلاف المتقدم والمتأخر من المسافة والزمان هو كمية الحركة لا من جهة المسافة بل من جهة المتقدم والمتأخر اللذين لا يجتمعان فهذا بيان ما ذكره ههنا وقد قال فى الشفاء بهذه العبارة وانت تعلم ان الحركة بجهتها ان تنقسم الى متأخر ومتقدم وانما لوصدقها المتقدم ما يكون منها فى المتقدم من المسافة والمتأخر منها ما يكون فى المتأخر من المسافة لكنه يتبع ذلك ان المتقدم فى الحركة لا يوجد مع المتأخر منها كما يوجد المتأخر والمتقدم من المسافة معاً فيكون للتقدم والتأخر فى الحركة خاصية يلحقها من جهة ما هى الحركة ليس من جهة ما هى للمسافة ويكونان معدودين بالحركة فان الحركة باجزائها تعد المتقدم والمتأخر فيكون للحركة لها عدد من حيث لها فى المسافة تقدم وتأخر ولها مقدار ايضاً بازاء مقدار المسافة والزمان هو هذا العدد والمقدار فالزمان عدد الحركة اذا انفصل الى متقدم ومتأخر لا بالزمان بل فى المسافة والا كان البيان تحديداً بالدور وهذه عبارته وغرضه بيان هذا التحديد الذى ذكره القدماء وغرضه ايراد هذه النكتة الاخيرة اشارة

كل حادث فقد كان قبل حدوثه وجوده ممكن الوجود فكان امكان وجوده حاصلا وليس هو قدرة القادر عليه والا لكان اذا قيل فى المحال انه غير مقدور عليه لانه غير ممكن فى نفسه فقد قيل انه غير مقدور عليه لانه غير مقدور عليه او انه غير ممكن فى نفسه لانه غير ممكن فى نفسه فلنبين اذن ان هذا الامكان غير كون القادر عليه قادرا عليه وليس شيئا معقولا بنفسه يكون وجوده لا فى موضوع بل هو اضافى فيفتقر الى موضوع فاذن الحادث يتقدمه قوة وجود وموضوع **اقول** يريد بيان كون كل حادث مسبوقا بموضوع او مادة وتقريره ان كل حادث فهو قبل وجوده اما ممتنع الوجود او ممكن الوجود والاول محال فالثانى حق فاذن له امكان وجوده قبل وجوده وليس امكان وجوده هو قدرة القادر عليه لان السبب فى كون المحال غير مقدور عليه كونه غير ممكن فى نفسه والسبب فى كون غير المحال مقدورا عليه هو كونه ممكنا فى نفسه والشئ لا يكون سببا لنفسه وايضا كونه ممكنا امر له فى نفسه وكونه مقدورا عليه امر له بالقياس الى القادر عليه فاذن كونه ممكنا هو امر مغاير لكونه مقدورا عليه وهذا الامكان ليس شيئا معقولا بنفسه لان الامكان يكون لشئ بالقياس الى وجوده كما يقال البياض ممكن ان يوجد وبالقياس الى صيرورته شيئا آخر كما يقال الجسم ممكن ان يصير ابيض فاذن هو امر معقول بالقياس الى شئ آخر فهو امر اضافى والامور الاضافية اعراض والاعراض لا يوجد الا فى موضوعاتها فاذن الحادث يتقدم امكان موضوع وذلك الامكان قوة للموضوع بالنسبة الى وجود ذلك الحادث فيه فهو قوة وجوده والموضوع موضوع بالقياس الى الامكان الذى هو عرض فيه وموضوع بالقياس الى الحادث ان كان عرضا ومادة بالقياس اليه ان كان صورة فهذا تقريره فى الكتاب واعلم ان كل امكان فهو بالقياس الى وجود والوجود اما بالعرض كوجود الجسم ابيض واما بالذات كوجود البياض اما الامكان بالقياس الى وجود بالعرض فهو يكون للشئ بالقياس الى شئ وجاد اخر له او بالقياس الى صيرورته شيئا آخر كما يقال الجسم يمكن ان يكون ابيض او يوجد له البياض او يقال الماء يمكن ان يصير هواء والمادة يمكن ان يصير موجودة

بالفعل وظاهر ان جميع هذه الامكانات محتاجة الى موجود معها وهو محلها واما الامكان بالقياس الى وجود بالذات للشئ فيكون بالقياس الى وجوده ولا يخلو اما ان يكون ذلك الشئ مما يوجد فى موضوع او مادة او مع مادة كما فى البياض يمكن ان يوجد او يكون وكذلك الصورة والنفس وحكم هذا الامكان فى الاحتياج الى موضوع حكم القسم الاول ويكون موضوعه حامل وجود ذلك الشئ واما ان لا يكون كذلك بل يكون ذلك الشئ قائما بنفسه لا علاقة له لشئ من الموضوع والمادة ومثل هذا الشئ لا يجوز ان يكون محدثا لانه لو كان محدثا لكان مسبوقا بالامكان لا محالة كما مر وامكانه لا يمكن ان يتعلق بموضوع دون موضوع اذ لا علاقة له لشئ فيلزم ان يكون جوهرا قائما بنفسه لكن الجوهر من حيث مهيته لا يكون مضافا الى الغير والامكان مضاف فلا يكون الامكان هو حقيقة ذلك الجوهر واذا لم يكن حقيقية فهو عارض له وقد فرض غير عارض لشئ هف ولما تبين ان مثل هذا الشئ لا يمكن ان يكون محدثا فهو ان كان موجودا كان دايم الوجود وان لم يكن موجودا كان ممتنع الوجود وقد ظهر من ذلك ان الاشياء الحادثة يكون اما اعراضا وصورا او مركبات او نفوسا يوجد مع المواد وان لم يكن حالة فيها وامكانات هذه الاشياء يكون قبل وجودها ويعبر عنها بالقوة فيقال هذه الموجودات فى موادها بالقوة وهى تختلف بالبعد والقرب وتزول عنها مع خروج الموجودات من القوة الى الفعل وانما يقع اسم الامكان عليها بالتشكيك واما امكان الموجودات الممكنة فى انفسها فهى امور لازمة لمهياتها عند تجردها عن الوجود والعدم بالقياس الى وجودها وكذلك الوجوب والامتناع الا ان الموصوف بالوجوب لا يمكن ان يكون فوق واحد وبالامتناع لا يمكن ان يوجد فى الخارج والموصوف بالامكان مهيات كثيرة مختلفة هى موجودات العالم باسرها وهذه الاختلافات احوال للموصوفات فى انفسها فهذا ما اردت تحقيقه فى هذا الموضع لزوال الاشكالات التى توجه هنا وظهر منه ان قول الفاضل الشارح الشئ قبل وجوده نفى صرف فلا يصح الحكم عليه بالامكان ثم

معارضه ذلك بانه موصوف ح بانه مقدور للقادر وذلك يقتضى تميزه
ثم معارضته للمعارضه بالممتنعات المتميّزة عن الممكنات مع كونها نفيا صرفا
خبط يقتضيه عدم التميز بين الاعتبارات العقليّة والامور الخارجيّة واما قوله
لوكان الامكان موجودًا لكان واجبا او ممكنا والاوّل مح لكونه وضعا لغير
والثانى محال لانه يلزم من ذلك ان يكون للامكان امكان فالجواب عنه ان الامكان
فى نفسه اعتبار عقلى متعلق بشئ خارجى فمن حيث تعلقه بالشئ الخارجى ليس
بموجود فى الخارج هو امكان بل هو امكان وجود فى الخارج ولتعلقه بذلك
الشئ يدل على وجود ذلك الشئ فى الخارج وهو موضوعه ومن حيث كونه قائما
بالعقل موجودة فى الخارج وله امكان آخر يعتبره العقل وينقطع التسلسل بانقطا
الاعتبار كما مرّ فى التقدم لايقال وجود شئ فى العقل دون الخارج جهل لانّ
الجهل هو وجود صورة فى الذهن على انها صورة لموجود خارجى مع المطابقة
والاعتبارات العقليّة لايوجد فى العقل على انّها صورة شئ فى الخارج بل
على انّها احكام موجودات فى الخارج واحكام الموجودات غير موجودة فى الخارج
من حيث هى احكام بل يكون موجودة من حيث هى محكوم عليها واما قوله
امكان الحادث لايجوز ان يكون حالا فيه لانّ الحادث قبل وجوده يمتنع ان يكون محلا
لشئ ولايجوز ان يكون حالا فى غيره لان نعت الشئ لايكون حاصلا فى غيره فالجواب
انّ امكان الشئ قبل وجوده حال فى موضوعه فان معناه كون ذلك الشئ فى موضوعه
بالقوة وهو صفة للموضوع من حيث هو فيه وصفة للشئ من حيث هو بالقياس اليه
فبالاعتبار الاوّل يكون كعرض فى موضوع وبالاعتبار الثانى يكون كاضافة
المضاف اليه ولما لم يكن وجود مثل هذا الشئ الا فى غيره لم يمتنع ان يقوم امكانه
ايضًا بذلك الغير واما قوله لما كان الامكان صفة اضافية مستدعية لوجود
المتضائفين فهو انما يتحقق بعد ثبوت المهيّة والوجود ويلزم منه تقدّم الوجود على
الامكان فالجواب انّه من حيث كونه صفة اضافية انما يتحقق عند ثبوت المتضائفين
ولكن يكفيه ثبوتهما فى العقل ولايجب من ذلك تقدمهما عليه فى الخارج لكنه من
من حيث تعلق معروضيه الثابتين فى العقل بامر وجودىّ فى الخارج يستدعى

لامحالة وضوعاً موجوداً فی الخارج کما مضی فی التقدّم بعینه واما قوله الحکم یکون
الامکان متعلقا بموضوع اومادة منقوض بالعقول والنفوس المفارقة وبالهیولی
فانها ممکنة مع انها غیر متعلقة بموضوع ومادة فالجواب عنه مامرّ من الفرق بین
الامکانین عند تعلقهما بما فی الخارج وانّ امکان مثل هذه الاشیاء صفة لماهیاتها
المجردة عن الوجود والعدم فی العقل وهی من حیث ثبوتها فی العقل موضوع
والامکان بهذا الاعتبار کعرض فی موضوع وهو ایضا صفة لوجوداتها
ویکون بهذا الاعتبار کاضافة المضاف الیه واما قوله او قیل الشیٔ لا یحدث الا اذا
صار وجوده اولی ولا یصیر اولی الا اذا کان له مادة قلنا المقدمتان ممنوعتان
امّا الصغری فلانّ الاولویة لو حصلت حالة الحدوث لکان الکلام فی حصولها
کالکلام فی حدوث الحادث ویتسلسل العلل دفعة ولو حصلت قبل
الحدوث فوجود الحدوث کان موقوفا امّا علی وجودها او علی عدمها والاول
یقتضی وجود الحادث معها لا بعدها والثانی یقتضی وجود الحادث قبلها کما
اقتضی بعدها واما الکبری فلامرّ فالجواب عنه انّ الشیٔ لا یحدث الا اذا صار
وجوده واجبا فضلا عن الاولویة وانما یحدث مع تحقق وجوبه غیر متأخر
عنه ولا متقدم علیه ووجوبه انما یتحقق بان یتم استعداد مادته او موضوعه
لقبوله وذلک الاستتمام یتعلق بشرایط یستجمعها الحرکة المتصلة التی لا اوّل لها
الموجودة فی الجسم الابداعی علی ما یشتمل العلم الالهی علی بیانه **تنبیه** الشیٔ
قد یکون بعد الشیٔ من وجوه کثیرة مثل البعدیة الزمانیة والمکانیة وانما یحتاج
الآن من الجملة الی ما یکون باستحقاق الوجود وان لم یمتنع ان یکونا فی الزمان معاً
یرید اثبات الحدوث الذاتی للممکنات ولما کان تحقیق الحدوث الذاتی مبنیاً
علی تحقیق التأخر الذاتی لانّ الحدوث وهو کون وجود الشیٔ متأخرا عن لا
وجوده تنقسم الی زمانیّ والی ذاتی لانقسام المتأخر الیهما قدم الشیخ تحقیق
معنی التأخر الذاتی علی اثبات الحدوث الذاتی واعلم انّ تأخر الشیٔ عن غیره
یقع لخمسة معان علی ما حقق فی الفلسفة الاولی احدها بالزمان والثانی بالمرتبة
او الوضع الذی یکون التأخر المکانی صنفا منه والثالث بالشرف والرابع

بالطبع والخامس بالمعلولية ولا خيران يشتركان فى معنى واحدة وهو التأخر بالذات والمعنى المشترك هو ان يكون الشئ محتاج الى آخر فى تحققه ولا يكون ذلك الآخر محتاجا الى ذلك الشئ فالمحتاج هو المتأخر بالذات عن المحتاج اليه ثم لا يخلو اما ان يكون المحتاج اليه مع ذلك هو الذى بانفراده يفيد وجود المحتاج اولا يكون والمحتاج بالاعتبار الاول متأخر بالمعلولية وهو كحركة المفتاح بالقياس الى حركة اليد وبالاعتبار الثانى متأخر بالطبع وهو كالكثير بالقياس الى الواحد وكالمشروط بالقياس الى الشرط والمتأخر بالمعلولية لاينفك عن المتقدم بالعلية فى الزمان ويرتفع كل واحد منهما مع ارتفاع صاحبه الا ان ارتفاع المعلول يكون تابعا لارتفاع العلة من غير انعكاس فان المتقدم يمكن ان يوجد لا مع المتأخر الى المتأخر فلا يمكن ان يوجد الا مع المتقدم وربما يخص المعنى المشترك تأخر بالطبع ويخص التأخر بالمعلولية باسم التأخر بالذات والشيخ استعملهما فى قاطيغورياس الشفا كذلك وذلك انه قال عند ذكر التقدم بالعلية وان كان يقع المتقدم بالطبع على المتقدم بالعلية والذات اما فى هذا الكتاب فقد سمى المشترك تأخرا بالذات والدليل عليه انه يمثل له بحركة المفتاح واليد وهو تأخر بالمعلولية الذى هو احد قسميه ثم اطلق اسم التأخر بالذات صريحا على القسم الآخر وهو تأخر ما للشئ بحسب غيره عما له بحسب ذاته وهو تأخر بالطبع لا بالعلية وهذا التأخر اعنى الذاتى بالمعنى المشترك هو تأخر حقيقى وما سواه فليس بحقيقى لان المتأخر بالزمان او بالمرتبة والوضع او بالشرف يمكن ان يصير بالفرض متقدما وهو هو لان المقتضى لتأخره هو امر عارض لذاته واما المتأخر بالذات فلا يمكن ان يفرض متقدما وهو هو لان المقتضى لتأخره هو ذاته لا غير ولهذا خصه الشيخ بانه الذى يكون باستحقاق الوجود واعلم ان المتأخر بالمعلولية يجب ان يكون فى الزمان مع المتقدم بالعلية والمتأخر بالطبع لا يكون فى الزمان مع المتقدم بل يمكن ان يكون ويمكن ان لا يكون ولذلك حكم الشيخ على المعنى المشترك بينهما بالامكان العام الشامل للوجوب واللاوجوب وهو قوله وان لم يمتنع ان يكونا

فی الزمان معاً قال وذلک اذا کان وجود هذا عن آخر و وجود الآخر لیس عنه
فما استحق هذا الوجود الا والآخر حصل له الوجود و وصل الیه الحصول واما
الآخر فلیس یتوسط هذا بینه وبین ذلک الآخر فی الوجود بل یصل الیه الوجود
لا عنه ولیس یصل الی ذلک الا مارا علی الآخر وهو بیان للتأخر بالذات بتقریره
فی بعض اقسامه ومعناه ان هذا التأخر یکون اذا کان وجود هذا یعنی
المتأخر کالمعلول مثلا عن آخر یعنی المتقدم کالعلة مثلا و وجود المتقدم لیس
عن المتأخر فما استحق المتأخر الوجود الا والمتقدم حصل له الوجود و وصل الیه
الحصول من علته ان کان له علة واما المتقدم فلیس یتوسط المتأخر بینه
وبین علته فی الوجود بل یصل الیه الوجود لا عن المتأخر ولیس یصل الی المتأخر
من تلک العلة الا مارا علی المتقدم وذهب الفاضل الشارح الی ان المراد ان
العلة متوسطة بین ذات المعلول و وجوده والمعلول لیس بمتوسط بین ذات
العلة و وجودها ولست ادری هذا التفسیر مطابقا لالفاظ الکتاب
قال وهذا مثل ما یقال حرکت یدی فتحرک المفتاح او ثم تحرک المفتاح
ولا یقال تحرک المفتاح فتحرکت یدی او ثم تحرکت یدی وان کان معاً فی الزمان
فهذه بعدیة بالذات هذا ایراد المثال للتقدم الذاتی ومعناه واضح واعترض الفاضل
الشارح علی التقدم بالعلیة فقال ان کان المراد من تقدم العلة علی المعلول
کونها مؤثرة فیه کان معنی قولنا العلة متقدمة علی المعلول هو ان
المؤثر فی الشیء مؤثر فیه وهذا تکرار خال عن الفایدة وان کان المراد شیئاً
آخر فلا بد من افادة تصوره وجعل قول الشیخ الوجود لا یصل الی المعلول الا مارا
علی العلة بیانا لذلک ونسبه الی المجاز وجعل التمثیل بحرکة الید والمفتاح
بیانا آخر غیره ونسبه الی الرکاکة واقول تقدم الشیء الذی منه الوجود
علی الشیء الذی له الوجود فی الوجود معلوم ببدیهة العقل ولیس الغرض من هذه
البیانات والامثلة تعریفه ولا اثباته بل الغرض بیان امکان انفکاکه عن التقدم
الزمانی فان الجمهور یظنون ان وجود التقدم الزمانی شرط فی وجود هذا التقدم قال
ثم انت تعلم ان حال الشیء الذی یکون للشیء باعتبار ذاته مستغنیاً عن غیره قبل

حاله من غيره قبلية بالذات وكل موجود عن غيره يستحق العدم لو انفرد او لا يكون له وجود لو انفرد بل انما يكون له الوجود عن غيره فاذن لا يكون له وجود قبل ان يكون له وجود هذا هو الحدوث الذاتى لما فرغ عن بيان معنى التأخر الذاتى شرع فى المقصود وهو اثبات الحدوث الذاتى للممكنات وتقريره ان حال الشئ الذى يكون له بحسب ذاته مع قطع النظر عن غيره انما يكون قبل حاله بحسب غيره قبلية بالذات لان ارتفاع حال الشئ بحسب ذاته يستلزم ارتفاع ذاته وذلك يقتضى ارتفاع الحال التى يكون للذات بحسب الغير واما ارتفاع الحال التى بحسب الغير لا يقتضى ارتفاع الحال التى بحسب الذات والموجود عن الغير الممكن بالذات لو انفرد عن الغير لا يستحق العدم بحسب الخارج واما بحسب العقل فلم يستحق العدم ولا الوجود لان وجوده انما يكون له باعتبار وجود علته وعدمه انما يكون باعتبار عدم علته وكلاهما مغايران له وهذه الحالة اعنى التجرد عن الاعتبار لا يكون الا فى العقل فالحال التى لم تجرد عن الغير اما العدم واما ان لا يكون الموجود ولا عدم واما وجوده فهو حال له بحسب الغير فاذن وجوده مسبوق اما بعدم او بلا وجوده وهذا هو الحدوث الذاتى قال الفاضل الشارح الممكن لا يستحق الوجود من ذاته ولا يلزم منه انه يستحق اللاوجود فان المستحق للاوجود هو الممتنع فاذن وجوده مسبوق بلا استحقاق الوجود لا بالعدم او باللاوجود ثم قال ففى قول الشيخ انه يستحق العدم لو انفرد او لا يكون له وجود لو انفرد مغالطة لانه ان اراد بالانفراد اعتبار ذاته من حيث هى هى فهو فى هذه الحالة لا يستحق العدم او اللا وجود والا لكان ممتنعا لا ممكنا وان اراد به اعتبار ذاته مع علته فلا يكون الانفراد انفرادا والجواب عنه ان المهية المجردة عن الاعتبارات لا ثبوت لها فى الخارج فهى وان كانت باعتبار العقل لا تخلو من ان يعتبر اما مع وجود الغير او مع عدمه او لا يعتبر مع احدهما لكنها اذا قيست الى الخارج لم يكن بين القسمين الاخيرين فرق لانها ان لم يكن مع وجود الغير لم يكن اصلا فاذن انفرادها هى لا كونها اذا قيست الى الخارج وهذا معنى استحقاق العدم واما باعتبار العقل فانفرادها يقتضى تجريدها عن الوجود

والعدم معاً ولفظة لا يكون له وجود فی قول الشیخ او لا یکون له وجود لو انفرد
لیست بمعنی العدول حتی یکون معناه انه ثبت له ان لا یکون له الوجود بل هی بمعنی
السلب فان الفعل لا یعطف علی الاسم وتقدیر الکلام کل موجود عن غیره فلیس معه
معنی الوجود لو انفردت مهیته وتقدیر النتیجة ان تجرد تلك المهیة عن اعتبار
الوجود یکون لها قبل وجودها بالذات **تنبیه** وجود المعلول متعلق بالعلة
من حیث هی علی الحالة التی بها یکون علة من طبیعة او ارادة او غیر ذلك ایضاً
من امور یحتاج الی ان یکون من خارج ولها مدخل فی تتمیم کون العلة علة
بالفعل مثل الآلة حاجة النجار الی القدوم او المادة حاجة النجار الی الخشب
او المعاون حاجة النشار الی نشار آخر او الوقت حاجة الآدمی الی الصیف او الی
الداعی حاجة الآکل الی الجوع او زوال مانع حاجة الغسال الی زوال الدجن یوندان
ینبه علی ان المعلول لا یتخلف عن علته التامة فذکر ان وجود المعلول متعلق
بعلته المستجمعة لجمیع ما یحتاج الیه فی علیتها بالفعل کما مضی ثم اشار الی بعض
تلك الامور وقسمها الی ما لا یخرج عن ذات العلة والی ما یخرج عنها والاول
کالطبیعة المقتضیة للحرکة لا مع الشعور والارادة المقتضیة لها مع الشعور
فان علة هاتین الحرکتین لا یتحصل موجودة الا بهما وکذلك الحالة التی
للنفس النباتیة التی یصیر بها علة لحرکة غیر طبیعیة ولا ارادیة والحالة التی یکون
للعلل التی هی فوق هذه العلل وقوله او غیر ذلك اشارة الی القسم الثانی اعنی ما
یخرج عن ذات العلة مما له مدخل فی تتمیم علیتها بالفعل فقد ذکر منه سنة اصناف
یمکن ان یشتمل علیها قسمة وهو ان تلك الامور یکون اما وجودیة واما عدمیة
والوجودیة یکون اما شیئاً ینضاف الی العلة لیتمکن من العلیة او شیئاً لا ینضاف
الیها والاول اما شیء یتوسط بینها وبین معلولها کالآلة واما شیء لا یتوسط
وهو اما ذات ینضاف الیها کالمعاون او وصف لها کالداعی والشیء الذی لا ینضاف
الیها اما محل لفعلها کالمادة واما لیس بمحل لفعلها کالزمان والعدمیة کزوال
المانع قوله والوقت حاجة الآدمی الی الصیف ای حاجة متخذ الادیم وهو
منسوب الی جمع الادیم والادم جمع الادیم کافیق وافق وهو الجلد الذی

المیتم دباغته ویجمع ایضاً علی أدم مثل رغیف وارغفة فالمنسوب الیها امّا أدمی بفتح الالف والدال او آدمی بمدّ الالف وکسر الدال والزمان ههنا شرط وجودی لجودة الصنعة لا فی کون العلة علة بالفعل والداعی غیر الارادة فان الفاعل بالارادة قد یکون له داع وقد لا یکون فیحدث وهو فی جمیع الاحوال موصوف بانه فاعل بالارادة والدجن فی قوله حاجة النسال الی زوال الدجن هو الباس الغیم السماء وهو ضد الصحو وعلی زوال المانع اعترض الفاضل الشارح بانه قید عدمی والعدم لا یکون جزءً من العلة الموجودة والجواب ان الشیخ لم یقل ان هذه الامور اجزاء للعلة بل ذکر انها مما له مدخل فی تتمیم علیتها وصیرورتها علة بالفعل ولا شک ان العلة مع وجود مانعها عن التاثیر لا یکون علة بالفعل واعلم ان الامر العدمی لیس عدماً صرفاً بل هو عدم مقید بوجود شیء فهو من حیث هو کذلک امر ثابت فی العقل یصح ان یکون علة لما هو مثله کما فی عدم العلة علة العدم ویصح ان یکون شرطاً لوجود معلول ثابت علی الاطلاق ویصیر جزءً من المفهوم عن علته التامة اذا کان ذلک المفهوم مرکباً فی العقل قال وعدم المعلول متعلق بعدم کون العلة علی الحالة التی هی بها علة بالفعل کان ذاتها موجودة لا علی تلک الحالة او لم یکن موجودة اصلاً لما ذکر الامور التی یتم بها علیة العلة وهی ما یتعلق وجود المعلول بجملتها ذکر ان عدم المعلول یتعلق بعدم شیء من تلک الجهة اما عدم حال من الاحوال المعتبرة فی العلیة بالفعل وحدها واما عدم ذات العلة ومطلقاً قال فان لم یکن شیء معوق من خارج وکان الفاعل بذاته موجوداً ولکنه لیس لذاته علة توقف وجود المعلول علی وجود الحالة المذکورة فاذا وجدت کانت طبیعة او ارادة جازمة او غیر ذلک وجب وجود المعلول وان لم توجد وجب عدمه وایهما فرض ابداً کان ما بازائه ابداً او وقتاً ما کان وقتاً ما ای فاذا کان الفاعل موجوداً او لا مانع ولم یکن هو لذاته علة تامة بل یحتاج الی حالة من الاحوال المذکورة فوجود المعلول موقوف علی وجود تلک الحالة فاذا وجدت وجب وجود المعلول لانه لم یتوقف الا علیها وان لم یوجد وجب عدمه لانه توقف علی شیء لم یوجد وای الامرین

فرض ابدًا او وقتا ما دون وقت كان ما بازائه مثله **قال** واذا جاز ان يكون
كل شيء متشابه الحال في كل شيء وله معلول لم يبعد ان يجب عنه سرمدًا
فان لم يسمّ هذا مفعولًا بسبب ان لم يتقدمه عدم فلا مضائقة بعد ظهور المعنى
اذا جاز ان يكون علة تامة موجودة لا اول لوجودها ولا آخر وهي متشابهة الحال
في كل شيء لا يتجدد لها استحالة ولا يزول عنها حال ولها معلول لم يبعد ان يجب
عنها دائمًا وانما قال لم يبعد وان كان من الواجب ان يقول وجب ان يجب
عنه سرمدًا لان مقصوده ههنا ازالة الاستبعاد فان الجمهور يستبعد وجود
معلول دائم الوجود وايضًا القطع بوجود علة هذا شانها مبني على ان العلة الاولى
يمتنع ان يكون لها صفة او حال يجوز ان يتغير وذلك مما لم يسبق اليه اشارة بعد
فلذلك اقتصر ههنا على الحكم بالتجويز وازالة الاستبعاد وانما عبّر عن الدوام ههنا
بالسرمد لان اصطلاحهم كما وقع على اطلاق الزمان على النسبة التي يكون لبعض المتغيرات
الى بعض في امتدادها الوجودي فقد وقع على اطلاق الدهر على النسبة التي يكون للمتغيرات
الى الامور الثابتة والسرمد على النسبة يكون للامور الثابتة بعضها الى بعض ثم اومأ الى
ان مثل هذا المعلول يكون بالحقيقة مفعولًا فان لم يطلق لفظة المفعول عليه لسبب
ثم ان لم يتقدم عليه عدم بالزمان فلا مضائقة في وضع الاسامي بعد ظهور المعنى
فظهر من ذلك ان المفعول اعم من المحدث **تنبيه** الابداع هو ان يكون من الشيء
وجود لغيره متعلق به فقط دون متوسط من مادة او آلة او زمان هذا التفسير لفظة
الابداع بحسب الاصطلاح القريب من استعمال الجمهور **قال** وما يتقدمه عدم زماني
لم يستغن عن متوسط وهذا تذكار لما سلف وهو ان كل مسبوق بعدم فهو مسبوق
بزمان ومادة والغرض منه عكس نقيضه وهو ان كل ما لم يكن مسبوقًا بمادة وزمان
فلم يكن مسبوقًا بعدم وتبيّن من انضياف تفسير الابداع اليه ان الابداع هو ان
يكون من الشيء وجود لغيره من غير ان يسبقه عدم سبقًا زمانيًا وعند هذا يظهر ان
الصنع والابداع متقابلان على ما استعملهما في صدر النمط **قال** والابداع اعلى رتبة
من التكوين والاحداث التكوين هو ان يكون من الشيء وجود مادي والاحداث
هو ان يكون من الشيء وجود زماني وكل واحد منهما يقابل الابداع من وجه

والابداع فتقدم منهما لان المادة لا يمكن ان تحصل بالتكوين والزمان
لا يمكن ان يحصل بالاحداث لامتناع كونهما مسبوقين بمادة اخرى وزمان اخرى
فاذن التكوين والاحداث مترتبان على الابداع وهو اقرب منهما الى العلة الاولى
فهو اعلى رتبة منهما وليس فى هذا البيان موضع خطابة كما ذهب اليه الفاضل
الشارح **تنبيه واشارة** كل شئ لم يكن ثم كان فتبين فى العقل الاول ان ترجح
احد طرفى امكانه صار اولى لشئ وسبب وان كان قد يمكن العقل ان يذهل
عن هذا البين ويفزع الى ضروب من البيان وهذا الترجح والتخصص عن ذلك
الشئ اما ان يقع وقد وجب عن السبب او بعد لم يجب بل هو فى حد الامكان عنه
اذ لا وجه للامتناع عنه فيعود الحال فى طلب سبب الترجح جذعا ولا يقف فالحق انه
يجب عنه **اقول** المحدث لا يكون واجبا فهو ممكن والممكن مفتقر فى ترجح احد طرفى وجوده
وعدمه على الآخر الى علة مرجحة لذلك الطرف وهذا حكم اولى وان كان قد يمكن
العقل اى قد يمكن للعقل ان يذهل عنه ويفزع الى ضروب من البيان كما يفزع الى
التمثيل يكتفى الميزان المتساوى الكفتين لا يمكن ان يترجح احديهما على الاخرى من
غير شئ آخر ينضاف اليها والى غير ذلك مما يجرى مجراه ويذكر فى هذا الموضع ثم ان صدور
الممكن المعلول مع ذلك الترجح عن تلك العلة اما ان يكون واجبا او لا يكون بل يكون
ممكنا اذ لا وجه لان يكون ممتنعا مع فرض وقوعه فان كان ممكنا
عاد الكلام فى طلب سبب ترجحه جذعا اى جديدا وجديدا ولا يقف بل يؤدى الى
الافتقار بعد كل سبب الى سبب آخر لا الى نهاية ويلزم منه ايضا ان لا يكون ما
فرض سببا بسبب وهو محال فاذن صدور المعلول مع الترجح عن السبب الاول
واجب وهو المطلوب وظهر من ذلك ان العلة ما لم يجب صدور المعلول عنها
لم يوجد المعلول وايضا ان العلة الاولى كما كانت واجبة لذاتها كانت
واجبة فى عليتها وانما وسم الفصل بالتنبيه والاشارة معا لاشتماله على حكمين و
هو احتياج الممكن فى وجوده الى سبب وهذا الحكم مع اوليته مشهور لم ينازع
فيه احد وعلى حكم قريب من الوضوح وهو كون السبب فى سببيته واجبا وهذا
مما نازع فيه قوم من المتكلمين فانهم حكموا بان الفاعل المختار انما يصدر الفعل عنه على سبيل

الصحة لا على سبيل الوجوب **تنبيه** مفهوم ان علة ما بحيث يجب عنها أ غير
مفهوم انها علة ما بحيث يجب عنها ب فاذا كان الواحد يجب عنه شيئان من حيثيتين
مختلفتين المفهوم مختلفتي الحقيقة فاما ان يكونا من مقوماته او من لوازمه فان فرضنا
من لوازمه عاد الطلب جذعا فينتهي الى حيثيتين من مقومات العلة مختلفتين اما
للمهية واما لانه موجود واما بالتفريق فكل ما يلزم عنه اثنان معا ليس احدهما بتوسط الآخر
فهو منقسم الحقيقة **اقول** يريد بيان ان الواحد الحقيقي لا يوجب من حيث هو واحد
الا شيئا واحدا بالعدد وكان هذا الحكم قريبا من الوضوح ولذلك رسم الفصل بالتنبيه
وانما كثرت مدافعة الناس اياه لاغفالهم معنى الوحدة الحقيقية وتقريره ان مفهوم
كون الشيء بحيث يجب عنه أ غير مفهوم كونه بحيث يجب عنه ب اى عليته لاحدهما
غير عليته للآخر وتغاير المفهومين يدل على تغاير حقيقتهما فاذن المفروض ليس شيئا واحدا
بل هو شيئان او شيء موصوف بصفتين متغايرتين وقد فرضنا واحدا هف هذا
القدر كاف في تقرير هذا المعنى ولزيادة الوضوح قال وذانك الشيئان اما ان يكونا
من مقومات ذلك الشيء الواحد او من لوازمه فان كانا من لوازمه عاد الكلام
الاول بعينه ولم يقف فهما اذن من مقوماته وفي النسخ زيادة او بالتفريق بعد
قوله فاما ان يكونا من مقوماته او من لوازمه والمراد منه ان يكون احدهما من
مقوماته والآخر من لوازمه وح لا يكون حيثية استلزامه ذلك اللازم هي بعينها
حيثية ذلك المقوم ويلزم ان يكون مبدأ حيثية الاستلزام غير خارج عن ذاته والا
لعاد الكلام وعلى الجملة مع جميع التقديرات يلزم منه تركب اما في مهية ذلك الشيء
او لانه موجود بعد كونه شيئا ما او بعد وجوده بتفريق له والاول كما في
الجسم بحسب مهيته المنقسمة الى مادة وصورة والثاني كما في العقل الاول بحسب التكثر
الذي يلزمه عند وجوده بسبب تغاير مهيته ووجوده والثالث كما في الشيء المنقسم
الى اجزائه او جزئياته فاذن كل ما يلزم عنه اثنان معا ليس احدهما بتوسط فهو منقسم
الحقيقة واشترط ان لا يكون احدهما بتوسط لان الاشياء الكثيرة يمكن ان
يصدر عن الواحد الحقيقي ولكن البعض بتوسط البعض وانما قال فهو منقسم الحقيقة
ولم يقل منقسم المهية لان المهية قد تكون بسيطة والتكثر يلزمها اما للوجود

او لما يعرض بعد الوجود كما مرّ وعارض الفاضل الشارح ذلك بان الواحد قد يسلب
عنه اشياء كثيرة كقولنا هذا الشيء ليس بحجر وليس بشجر وقد يوصف باشياء كثيرة
كقولنا هذا الرجل قائم وقاعد وقد يقبل اشياء كثيرة كالجوهر للسواد والحركة
ولا شك في ان مفهومات سلب تلك الاشياء عنه واتصافه بتلك الاشياء وقبوله
لتلك الاشياء مختلفة ويعود التقسيم المذكور حتى يلزم ان يكون الواحد لا يسلب عنه
الا واحد ولا يتصف الا بواحد ولا يقبل الا واحدا والجواب ان سلب الشيء عن الشيء
واتصاف الشيء بالشيء وقبول الشيء للشيء امور لا يتحقق عند وجود شيء واحد لا غير
فانها لا يلزم الشيء الواحد من حيث هو واحد بل يستدعي وجود اشياء فوق
واحدة تتقدمها حتى يلزم تلك الامور لتلك الاشياء باعتبارات مختلفة وصدور
الاشياء الكثيرة عن الاشياء الكثيرة ليس بمحال وبيانه ان السلب يفتقر الى ثبوت
مسلوب عنه يتقدمانه ولا يكفي فيه ثبوت المسلوب عنه فقط وكذلك الاتصاف
يفتقر الى ثبوت موصوف وصفة والقابلية الى قابل ومقبول او الى قابل وشيء
يوجد المقبول فيه ولاختلاف المقبول كالسواد والحركة يفتقر الى اختلاف حال
القابل فان الجسم يقبل السواد من حيث تنفعل عن غيره ويقبل الحركة من حيث
كونه ذا حال لا يمتنع خروجه عنها واما صدور الشيء عن الشيء فامر يكفي
في تحققه فرض شيء واحد هو العلة ولولا امتناع استناد جميع المعلولات الى مبدأ
واحد لا يقال الصدور ايضا لا يتحقق الا بعد تحقق شيء يصدر عنه وشيء صادر
لانا نقول الصدور يطلق على معنيين احدهما امر اضافي يعرض للعلة والمعلول
من حيث يكونان معا وكلامنا ليس فيه والثاني كون العلة بحيث يصدر عنها
المعلول وهو بهذا المعنى يتقدم على المعلول ثم على الاضافة العارضة لهما وكلامنا
فيه وهو امر واحد ان كان المعلول واحدا وذلك الامر قد يكون هو ذات العلة
بعينها ان كانت العلة علة لذاتها وقد يكون حالة تعرض لها ان كانت علة
لا لذاتها بل بحسب حالة اخرى اما اذا كان المعلول فوق واحد فلا محالة يكون
ذلك الامر مختلفا ويلزم منه التكثر في ذات العلة كما مرّ **اوهام وتنبيهات**
قال قوم ان هذا الشيء المحسوس موجود لذاته واجب لنفسه لكنك اذا تذكرت

مافيل فى شرط واجب الوجود لم يجد هذا المحسوس واجباً وتلوت قوله تعالى
لا احب الآفلين فان الهوى فى خطيرة الامكان أفول ما وقال آخرون بل هذا الوجود
المحسوس معلول ثم افترقوا فمنهم من زعم ان اصله وطينته غير معلولين لكن صنعته
معلولة وهؤلاء قد جعلوا فى الوجود واجبين وانت خبير باستحالة ذلك ق ومنهم
من جعل وجوب الوجود لضدين او لعدة اشياء وجعل غير ذلك من ذلك وهؤلاء
فى حكم الذين من قبلهم ت يريد ذكر مذاهب الناس فى وجوب اعيان الموجودات
وامكانها وقدمها وحدوثها وان ينبه على ما هو الحق عنده منها واول اختلافهم
فى الشيء الغنى عن المؤثر الذى هو موجود لنفسه واجب لذاته اهو واحد ام اكثر من
واحد فالقائلون بانه اكثر من واحد افترقوا الى قائلين بان هذه الموجودات المحسوسة
و الى قائلين بانه غير ذلك فالفرقة الاولى زعمت ان الافلاك والكواكب
باشكالها وهياتها ونضدها والعناصر بكلياتها واجبة قديمة وان الممكن
الحادث فى العالم هو الحركات والتركيبات وما يتبعها لا غير والشيخ رد عليهم
بتذكر ما مر من شرط واجب الوجود وهو انه واحد غير محتاج فى قوامه الى شيء
وغير منقسم بحسب الحد والمهية ولا بحسب المعنى والقوام ولا بحسب الكمية
الى اجزاء ولا الى جزئيات ولا الى مهية ووجود وان جميع ما هو موصوف لشيء من
ذلك ممكن ثم استشهد على امتناع كون هذه المحسوسات الموصوفة بذلك مبادى
بانفسها غنية عن غيرها بقوله تعالى لا احب الآفلين فى قصة ابراهيم ع حكاية عنه حين حكم
بامتناع الربوبية للكواكب لافولها فان الامكان افول ما واما الفرقة الثانية القايلة
بان هذه المحسوسات ليست بواجبة فقد افترقوا الى قائلين بان مادة هذه
المحسوسات وعنصرها واجبة والى قائلين بانها ليست بواجبة اما القائلون بانها واجبة
فمنهم من ذهب الى انها هيولى مجردة عن الصورة ككثير من القدماء ومنهم من ذهب الى
انها هى اجسام اما متفقة بالنوع ومختلفة بالاشكال وهم اصحاب ذيمقراطيس و اما
مختلفة بالنوع وهم اصحاب الخليط ومنهم من ذهب الى انها عنصر واحد هو ماء
او هواء او بخار او غير ذلك ثم اتفقوا على ان هذه المحسوسات كائنة من تلك المادة
حادثة معلولة واثبتوا علة مغايرة لها واجبة اما واحدة او فوق واحدة اما

القائلون بانهم واحد فهم بعض القائلين بالهيولى المجردة وجميع من قال بالاجزاء
او بالعنصر الواحد واما القائلون بما فوق واحد فهم من جملة القائلين بالهيولى المجردة
وهم الحرمانيون الذين قالوا بان المبادى خمسة هيولى وزمان وخلاء ونفس واله
واما القائلون بان المادة ليست بواجبة وان الواجب اكثر من واحد فهم الجاعلون
وجوب الوجود لضدين خير وشر ويعبرون عنهما بيزدان واهرمن و
تارة بالنور والظلمة والشيخ رد على جميعهم بتذكر البرهان على ان واجب الوجود
واحد **قال** ومنهم من وافق على ان واجب الوجود واحد ثم افترقوا فقال فريق منهم
انه لم يزل ولا وجود لشئ عنه ثم ابتدأ واراد وجود شئ عنه ولولا هذا لكانت احوال
متجددة من اصناف شتى فى الماضى لانهاية لها موجودة بالفعل لان كل واحد منها وجد
فالكل وجد فيكون لما لانهاية من امور متعاقبة كلية منحصرة فى الوجود قال وذلك
محال وان لم يكن كلية حاضرة لاجزائها معا فانها فى حكم ذلك فكيف يمكن ان يكون حال
من هذه الاحوال يوصف بانها لا يكون الا بعد ما لا نهاية له فيكون موقوفة على ما لا
نهاية له فيقطع اليها ما لا نهاية له ثم كل وقت يتجدد ويزداد عدد تلك الاحوال وكيف
يزداد عدد ما لا نهاية له ومن هؤلاء من قال ان العالم وجد حين كان اصلح لوجوده ومنهم
من قال لم يكن وجوده الا حين وجد ومنهم من قال لا يتعلق وجوده بحين ولا بشئ
آخر بل بالفاعل ولا يسئل عن لم هؤلاء هؤلاء لما فرغ من ذكر اقوال القائلين بان الواجب
اكثر من واحد شرع فى اقوال القائلين بانه واحد وهم بعد اتفاقهم على ذلك افترقوا
فرقتين ذهبت احديهما الى ان ما عداه مسبوق بالعدم سبقا زمانيا وهم المتكلمون
وكثير من ساير المليين والثانية الى ان بعض ما عداه غير مسبوق بالعدم الا سبقا
بالذات وهم جمهور الحكماء فقالت الفرقة الاولى ان واجب الوجود لم يزل غير موجد
لشئ ثم ابتدئ اولا وجد العالم بارادة واحتجوا على ذلك بان الحال لو لم يكن كذلك
لزم القول بحوادث لا اول لها كما ذهب الحكماء اليه وهو باطل لامور
منها وجوب كون تلك الحوادث موجودة بالفعل لان كل منها موجود فاذن
يكون لما لا نهاية له كلية منحصرة فى الوجود والانحصار فى شئ بما فرض عدم التناهى
وان لم يكن لها كلية حاصرة لآحادها معا فى الوجود فانها فى حكم ذلك عقلا بناء

على ان الحكم على كل واحد هو الحكم على كل الآحاد والشيخ اشار الى هذه الحجة بقوله موجودة بالفعل الى قوله فانها في حكم ذلك ومنها امتناع وجود كل واحد من الحوادث لكونه متوقف الوجود على انقضاء ما لا نهاية له من الحوادث السابقة والامور المترتبة الغير المتناهية يمتنع ان ينقضي و اشار الى هذه الحجة بقوله وكيف يمكن ان يكون حال من هذه الاحوال الى قوله ينقطع اليها ما لا نهاية ومنها وجوب تزايد عدد الحوادث بتجدد كل حادث وما لا يتناهى يمتنع ان يزيد او ينقص والى هذه الحجة اشار بقوله ثم كل وقت يتجدد يزداد عدد تلك الاحوال وكيف يزداد عدد ما لا نهاية له ثم ان هذه الفرقة اذا طولبوا العلة تخصيص العالم بالوقت الذي حدث فيه دون سائر الاوقات التي يمكن فرضها فيما لا يتناهى قبله وبعده افترقوا بحسب الاقوال الممكنة فيه الى قائل بثبوت التخصص بالوقت المعين اما لذات ذلك الوقت او للفاعل او لشيء غيرهما والى قائل بنفي التخصيص و بالحقيقة لا فرق بين نافي التخصيص و بين مثبته بسبب الفاعل وحده لا غير فاذا الفرقة المذكورة افترقوا الى ثلث فرق فرقة اعترفوا بتخصيص ذلك الوقت بالحدوث وبوجوب علة لذلك التخصيص على غير الفاعل وهم جمهور قدماء المعتزلة من المتكلمين ومن يجري مجراهم وهؤلاء القائلون بتخصيصه على سبيل الاولوية دون الوجوب يجعلون علة التخصيص مصلحة تعود الى العالم وفرقة قالوا بتخصيصه لذات الوقت على سبيل الوجوب وجعلوا حدوث العالم في غير ذلك الوقت ممتنعاً لانه لا وقت قبل ذلك الوقت وهو ابو القاسم البلخي المعروف بالكعبي ومن تبعه منهم وفرقة لم يعترفوا بالتخصيص خوفاً من العجز عن التعليل بل ذهبوا الى ان وجود العالم لا يتعلق بوقت ولا بشيء آخر غير الفاعل ولا يسئل عما يفعل واعترفوا بالتخصيص وانكروا وجوب استناده الى علة غير الفاعل بل ذهبوا الى ان للفاعل المختار ان يختار احد مقدوريه على الآخر من غير مخصص وتمثلوا في ذلك بعطشان يحضره الماء في اناءين متساويين بالنسبة اليه من كل الوجوه فانه يختار احدهما لا محالة وغير ذلك من الامثلة المذكورة وهم اصحاب ابي الحسن الاشعري ومن يحذو حذوه وغيرهم من المتكلمين المتأخرين و اشار الشيخ الى هذه الاقوال بقوله ومن هؤلاء من قال الى قوله

ولا يسئل عن لم وختم اقوال المتكلمين بقوله هؤلاء وهؤلاء قال وبازاء هؤلاء
قوم من القائلين بوحدانية الاول يقولون ان واجب الوجود بذاته واجب الوجود
في جميع صفاته واحواله الاولية له وانه لم يتميز في العدم الصريح حال الاولى به فيها
ان لا يوجد شيئا او بالاشياء ان لا توجد عنه اصلا وحال بخلافها لما فرغ من بيان
مذاهب المتكلمين شرع في بيان مذاهب الحكماء وبدا بانهم يقولون ان واجب الوجود
بذاته واجب الوجود في جميع صفاته واحواله الاولية لان ذلك يقتضي عدم الفعل من
جانب الفاعل فان الفاعل اذا كانت فاعليته واجبة له وجب ان يكون فاعلا
دائما اما ان كانت فاعليته ممكنة احتاج في فاعليته الى سبب آخر كما مضى بيانه
وواجب الوجود لا يجوز ان يكون كذلك واراد بالاحوال الاولية الاحوال التي
لا يتوقف وجودها على شئ غير ذاته ككونه قادرا او عالما وفاعلا ويقابلها
الاحوال الثانية المتوقفة على وجود الغير ككونه اولا وآخرا وظاهرا وباطنا وهي لا
يكون واجبة له لذاته بل عند وجود غيره ثم ذكر بعد ذلك ما يتعلق بجانب الفعل
واشار الى ان العدم الصريح لا يتميز فيه حال يكون فيها امساك الفاعل عن الفاعلية
اولى بالقياس اليه او يكون لا صدور الفعل اولى بالقياس الى الفعل عن حاله
اخرى يصير فيها فاعليته اولى به او صدور الفعل اولى بالقياس الى الفعل
عن حالة اخرى يصير فيها فاعليته اولى به او صدور الفعل اولى بالفعل وغرضه
من ذلك الرد على القائلين بكون بعض الاوقات اصلح لان يفعل فيه من الباقية
قال ولا يجوز ان تسنح ارادة متجددة الا لداع ولا يجوز ان تسنح جزافا وكذلك
لا يجوز ان تسنح طبيعة او غير ذلك بلا تجدد حال وكيف تسنح ارادة لحال تجدد
وحال ما يتجدد كحال ما يتمهد له التجدد فيتجدد واذا لم يكن تجدد
كانت حال ما لم يتجدد له شئ حالا واحدة مستمرة على نهج واحد وسواء جعلت
الامر تيسرا او لامر زال مثلا لحسن من الفعل وقتا ما تيسر او معين او غير ذلك مما
او لقبح كان يكون له لو كان قد زال او مانع او غير ذلك كان فزال لما كان الفاعل الحق
عند المتكلمين هو الذي يتساوى مقدوراته بالقياس اليه من حيث هو قادر احتاج
الى اثبات شئ نسبته تخصص الذي الطرف الذي يختاره فاثبتوا له ارادة يتعلق

بذلك الطرف وهي متجددة عند بعض المعتزلة وقديمة عند الاشاعرة وغير زائدة
على علمه عند الكعبي فاشار الشيخ الى ابطال الارادة المتجددة اولا بانها لابد وان
تتبع امرا متجددا يقتضي ايثار احد المقدورات كشوق ما او ميل اليه وهو ا
الداعي والا لكان تعلقها بذلك المقدور دون ما عداه جزافا وهما منفيان
عنه تعالى بالاتفاق والجزاف لفظة معربة معناه الاخذ بكثرة من غير تقدير وقد
يطلق بحسب الاصطلاح على فعل يكون مبدأه شوقا تخيليا من غير ان يقتضيه فكر
كالرياضة او طبيعة كالتنفس او مزاج كحركات المرضى او عادة كاللعب باللحية مثلا
وهو باعتبار من الفاعل كما ان العبث يكون باعتبار من الغاية والشيخ اطلقه
ههنا على الفعل الذي يتعلق الارادة به للشعور به فقط من غير استحقاق
او اختصاص ثم ان الشيخ جعل الحكم اعم مما فيه التنازع للاستظهار فقال وكذلك لا يغني
ان تسنح طبيعة او غير ذلك بل تجدد حال اي لا يجوز ان يحدث شيء من شرائط الفاعلية
التي يتعلق بها الفعل على الاطلاق سواء كانت طبيعة او ارادة او قسرا من تجدد
وابطل ذلك بان حال الشيء المتجدد دائما يكون كحال الفعل المتجدد الذي كلامنا فيه
وكما يحتاج الفعل الى ذلك الشيء في تجدده فكذلك يحتاج ذلك الشيء الى تجدد امر
آخر ويتسلسل اما دفعة وهو باطل واما شيء قبل شيء وهو القول بحوادث لا الى
اول ثم اشار الى ابطال القول بالارادة بالقديمة وبان الارادة غير زائدة
على العلم بقوله واذا لم يكن تجدد كانت حال ما يتجدد شيء حالا واحدا مستمرة على نهج
واحد وذلك يقتضي اما لا صدور الفعل عن الفاعل اصلا واما صدوره في جميع اوقات
وجوده واعلم ان المعتزلة الذين لا يقولون بالارادة المتجددة لا يعترفون بتجدد
شيء غير الفعل اصلا مع قولهم اما يكون بعض الاوقات اصلح للصدور واما بامتناع
الصدور في غير ذلك الوقت ثم لما فرغ الشيخ عن ابطال القول بتجدد شيء وابطال
القول بان لا يتجدد شيء اشار الى ان هذين القولين ايضا قول بتجدد فقال وسواء
جعلت التجدد لامر تيسر لحسن من الفعل وقتا ما تيسر يعني القول بصلوح بعض
الاوقات او معين بعين صيرورة الفعل متأتيا معه كونه ممتنعا او غير ذلك مما يعبر
عنه بحسب اصطلاح اخر او جعلته لامر يزال كعائق ما ينعزل عند الوقت الصالح انتهى

استيناع كان نزال عند وقت الامكان او غير ذلك من بحسب عباراتهم فان القول بجميع
ذلك قول بتجدد شيء ما وقد ابطلناه قال قالوا فان كان الداعي الى تعطيل واجب
الوجود عن افاضة الخير والجود هو كون المعلول مسبوق العدم لا محالة فهذا الداعي
ضعيف وقد انكشف لذوي الانصاف ضعفه على انه قائم في كل حال ليس في حال
اولى بايجاب السبق من حال واما كون المعلول ممكن الوجود في نفسه واجب الوجود
بغيره فليس بمناقض كونه دائم الوجود بغيره كما عرفت عليه وقد فرغ عن الاشارة
الى قدم الفعل بما هو من جانب الفاعل وبما هو من جانب الفعل فانهم يقولون بالحدوث
الان اراد ان يشير الى ضعيف حجج القوم وحججهم ايضا منقسم الى ما يتعلق بالفاعل
والى ما يتعلق بالفعل وبما يتعلق بالفاعل هو قولهم ان فعل الفاعل المختار يجب ان
يكون مسبوقا بالعدم وبما يتعلق بالفعل هو قولهم الفعل في نفسه يمتنع الا محدثا
فذكر ان الداعي لهم الى القول بالحدوث مع كونه ممتنعا لا على التزام امر شنيع هو
تعطيل الواجب جل ذكره فيما لم يزل عن افاضة الخير والجود ان كان هو ان يكون
الفعل مسبوقا بالعدم فهذا غرض ضعيف ومع ذلك فهو حاصل في كل حال
سواء وجدت الفعل في الوقت الذي حدث او في آخر قوله او بعده من غير تخصيص
ذلك الوقت بالوقت دون غيره وان كان الداعي لهم الى ذلك هو ظنهم ان الفعل في
نفسه يمتنع ان يكون غير حادث فقد عرفت فساده المط على منع كونها وبين لك
ان المعلول يمكن ان يكون دائم الوجود ثم انه اشتغل بالجواب عن الحجج الثلث المحكية
عنهم على امتناع وجود حوادث لا اول لها وبيان وجوه الخطاء فيها فقوله واما كون
غير المتناهي كلا موجودا الكون كل واحد وقتا ما موجودا فهو وهم خطاء ليس
اذا صح على كل واحد حكم صح على كل محصل والا لكان يصح ان يقال الكل من غير
المتناهي يمكن ان يدخل في الوجود لان كل واحد يمكن ان يدخل في الوجود فيحمل
الامكان على الكل كما يحمل على كل واحد اشارة الى الجواب
عن الحجة الاولى وهو ان القول بصحة الحكم على الكل
بكل ما يصح ان يحكم به على كل واحد يقتضي القول
بامكان دخول غير المتناهي في الوجود لامكان دخول كل واحد منها في الوجود وهذا

مما يصرحون بانا متناهى فانهم يقولون مقدورات الله تعالى لا يتناهى ولا يمكن ان
يدخل كلها فى الوجود بحيث لا يبقى له مقدور لم يخرجه الى الوجود **وقوله** قالوا ولم
يزل غير المتناهى من الاحوال التى نذكرها معدوما الاشياء بعد شئ وغير المتناهى
المعدوم قد يكون فيه اقل واكثر ولا يسلم ذلك كونها غير متناهية فى العدم اشارة الى الجواب
عن الحجة الثالثة وهو ان غير المتناهى اذا كان معدوما فقد يمكن ان يزيد
وينقص بالاتفاق كالحوادث المستقبلة التى ينقص كل يوم وكمعلومات
الله التى هى زايدة على مقدوراته مع كونهما غير متناهيين عندهم والحوادث التى
كلامنا فيها ليست بموجودة جميعا فى وقت من الاوقات فان ازديادها لا يكون
قادحا فى كونها غير متناهية **وقوله** وانما توقف الواحد منها على ان يوجد قبله
ما لا نهاية له او احتياج شئ منها الى ان ينقطع اليه ما لا نهاية له فهو قول كاذب
فان معنى قولنا توقف كذا على كذا هو ان الشيئين وضعا معا بالعدم والثانى
لم يكن يصح وجوده الا بعد وجود المعدوم الاول وكذلك الاحتياج ثم لم يكن البتة
ولا فى وقت من الاوقات يصح ان يقال الاخيرة كان متوقفا على وجود ما لا نهاية
له او محتاجا الى ان ينقطع اليه ما لا نهاية له بل اى وقت فرضت وجدت بينه
وبين كون الاخير اشياء متناهية ففى جميع الاوقات هذه صفته لا سيما والجميع
عندكم وكل واحد واحد فان عنيتم بهذا التوقف ان هذا لو يوجد الا بعد وجود
اشياء آخر كل واحد منها فى وقت آخر لا يمكن ان يحصى عددها وذلك مع هذا
هو نفس المتنازع فيه انه ممكن او غير ممكن فكيف يكون متقدمة فى ابطال نفسه
بان تغير لفظها بتغيير المعنى اشارة الى الجواب عن الحجة الثانية وهو ان معنى توقف
الحادث اليومى على انقضاء ما لا نهاية له او احتياجه الى ذلك ان كان
هو انه قد كان فيما مضى وقت بعينه لم يوجد هذا الحادث فيه ولا شئ من الحوادث
وكان وجود الحادث اليومى فى ذلك الوقت متوقفا على انقضاء ما لا نهاية له
من الحوادث او كان هذا الحادث محتاجا فى وجوده الى انقضاء ما لا نهاية
بعد ذلك الوقت الى ان ينتهى النوبة اليه فهو قول كاذب ومع ذلك
مصادرة على المطلوب لان وجود مثل هذا الوقت هو مطلوبهم والحق ان كل

وقتا يفرض فيما مضى فلا يقع بينه وبين الحادث اليومي من الحوادث الا عدد متناه فاذا كان كل وقت وجميع الاوقات عندهم واحدا ففي جميع الاوقات هذا الحكم يكون حقا وان كان معناه ان للحادث اليومي لا يوجد الا بعد انقضاء ما لا نهاية له فهذا هو المتنازع **قوله** قالوا فيجب من اعتبار ما بنينا عليه ان يكون الصانع الواجب الموجود غير مختلف النسب الى الاوقات والاشياء الكلية عنه كونا اوليا وما يلزم ذلك لزوما ذاتيا الا ما يلزم من اختلافات يلزم منها فيتبعها التغير لما فرغ عن الاحتجاجات والجوابات ذكر ما هو الحاصل من مذهب الحكماء ههنا وهو ان الواجب لا يختلف نسبته الى الاوقات والى معلولاته الاولية يعني العقول التي لا واسطة بينها وبين المبدأ الاول اذ لا واسطة غريبة بينهما وما يلزم ذلك لزوما ذاتيا يعني النفوس الفلكية والاجرام الكلية فانها تصدر عن العقول بحسب ذواتها بلا توسط شيء آخر الا ما يلزم من اختلافات يلزم منها يعني الحركة السرمدية اللازمة من اختلاف اوضاع تلك الاجرام فيتبعه التغير يعني الحوادث اليومية **قوله** هذه هي المذاهب واليك الاختيار بعقلك دون هواك بعد ان تجعل واجب الوجود واحدا مراده ان التنازع في القدم والحدوث سهل بالقياس الى التنازع في وحدة واجب الوجود وكثرته فان ذلك مما لا يرخص التساهل فيه وليس مراده ان مسئلة القدم والحدوث تعلقا بمسئلة التوحيد

## النمط السادس في الغايات ومباديها وفي الترتيب

قال الفاضل الشارح غاية الشيء ما اليه يتحرك وحتى وصل اليها وقف والصواب ان ذلك هو غاية الحركة اما الغاية المطلقة فهي اعم من ذلك وهي ما لاجله يصدر المعلول عن علته الفاعلية ثم قال وهذا النمط مشتمل على ثلثة مقاصد احدها بيان ان كل فاعل بالقصد والارادة فهو مستكمل بفعله وثانيها اثبات العقول وثالثها بيان ترتيب الوجود وانما قدم الاول لانه تمام لما قبله يعني مسئلة القدم واساس لما بعده بيان الاول هو ان الباري تعالى ان لم يكن مستكملا بغيره لم يكن فاعلا بالقصد والارادة ومن كان موجبا وذلك يؤكد القول بالقدم وايضا عند القائلين بالحدوث الذي تعويلهم هو قولهم ان الباري تعالى دائما لا اول خلق العالم في وقت

بعينه و با بطال انه يفعل بالارادة ينفع هذا العقد وبيان الثاني هو ان ب
كون حركات الافلاك شوقية تشبهية الذي به يستدل على وجود العقول انما
يثبت بعد ثبوت ان حركاتها ليست للعناية بالسافلات وذلك انما يثبت
بان يقول لوكان حركاتها لاجل السافلات كانت هي مستكملة بها والعالي لا يكون
مستكملا بالسافل واقول انه لما اثبت للوجود مبدأ اول في النمط الرابع كان
من الواجب ان يبين كيفية مبدئيته فذكر ذلك في النمط الذي يتلوه المشتمل على
الصنع والابداع ولما ذكر الافعال كان من الواجب ان يشير الى غاياتها فبدأ بالاشارة
الى احكامها الكلية وهي ان العالي لا يكون لافعاله غاية وايهم يكون لافعاله
غاية ثم اشار الى غايات افعال الصنف الثاني ودل ذلك على وجود موجودات
مترتبة هي مبادي من الغايات تلك الافعال بل لوجود هذا الصنف من الفاعلين
وساقه ذلك الى النظر التام في اثبات تلك الموجودات ثم ترتيب الوجود النازل من
المبدأ الاول الى المرتبة الاخيرة ولذلك وسم النمط بالغايات ومباديها وفي الترتيب

**تنبيه** اتعرف ما الغني فان الغني التام هو الذي يكون غير متعلق بشيء خارج عنه في
امور ثلثة في ذاته وفي هيئات كمالية اضافية لذاته فمن احتاج الى شيء آخر خارج
عنه حتى يتم له ذاته او حال متمكنة من ذاته مثل شكل او حسن او غير ذلك او حال
لها اضافة ما كعلم او عالمية وقدرة او قادرية فهو فقير محتاج الى كسب هذا تعريف
لمعنى الغني والمقصود منه مراعاة معناه المحمول على المبدأ الاول يقتضي ان لا يكون
لفعله غاية مباينة لذاته واعلم ان صفات الشيء ينقسم الى ما هو له في نفسه والى
ما هو له بسبب وجود شيء غيره والاول ينقسم الى ما ليس من شانه ان تعرض له
نسبة الى غيره والى ما من شانه ذلك وهذه ثلثة اصناف الاول هو الهيأت
المتمكنة من ذات الشيء والثاني هو الهيآت الكمالية الاضافية وهي كمالات
للشيء في نفسه هي مبادي لاضافات له الى غيره والثالث هو الاضافات المحضة
والشيخ ذكر ان الغني التام هو الذي لا يتعلق بغيره في ثلثة اشياء ذاته
والهيئات المتمكنة من ذاته والهيآت الكمالية الاضافية له ولم يذكر الاضافات
المحضة لانها متعلقة الوجود بغيرها ثم لما ذكر ان الغني هو الذي لا يتعلق في هذه الاشياء

بغیره ذکرات ما یتعلق فی شیء من هذه الامور بغیره فهو لیس بغنی بل فقیر محتاج الی
کسب وهذا الکلام کعکس نقیض للاول لو کان الاول قضیة قال الفاضل الشارح
قوله فمن افتقر فی الشیء من هذه الامور الی غیره فهو فقیر محتاج الی کسب کلام خارج
عن قانون الخطاء به فانه لا معنی للفقیر الا افتقاره فی احد هذه الامور الی الغیر و
معلوم ان ذلک مما لا فائدة فیه وان کان یرید بالفقیر شیئاً آخر فلا بد من افادة
تصوره واقول کلام هذا الفاضل یقتضی ان یکون کل قضیة موضوعها ومحمولها
شیئاً واحداً فهی خارجة عن قانون الخطابة ولیس کذلک فان الحد یحمل علی
المحدود ولکن یصیر مفهوماً قریباً من فهم الجمهور ویجعل ذلک مقدمة خطابیة
علی ان قولنا الفقیر فی شیء ما فقیر لیس بمکرر لان الموضوع هو الفقیر المقید
والمحمول هو الفقیر المطلق وذلک یجری مجری قولنا الموجود فی شیء موجود
وایضاً هذا الفاضل قد صدر شرحه لهذا الفصل بان قال المقصود من هذا
الفصل ذکر مهیة الغنی وهو الذی لا یفتقر الی الغیر لا فی ذاته ولا فی شیء من
صفاته الحقیقیة وذلک یقتضی ان یکون قوله الغنی هو الذی لا یفتقر الی
الغیر فی هذه الامور شبیهاً بقضیة مشتملة علی موضوع ومحمول بمعنی واحد لان
المحدود والحد شیء واحد واذا کان کذلک فلا محالة یکون ما یقابل الحد
وما یقابل المحدود بازائهما ایضاً شیئاً واحداً ویکون کلامه هذا جاریا مجری
قول من یقول الانسان هو الحیوان الناطق وما لیس بالحیوان الناطق فلیس
بانسان فلا ادری لم صار الاول تعریفا مقبولاً والثانی قولاً مستنکراً غیر
مقبول مع کونهما فی الحکم واحداً بلی لو قال ان الشیخ قد قال فی الاول ان الغنی
هو الذی لا یتعلق بغیره وقال بعده فمن احتاج الی غیره فهو فقیر وکان من الواجب
ان یقول ومن تعلق بغیره فهو فقیر لکان سؤالاً لفظیاً وکان من الواجب ان یقول
ومن تعلق بغیره فهو فقیر لکان سؤالاً لفظیاً وکان الجواب انه لما کان فی الاول
قاصداً للتعریف لم یورد الاحتیاج لئلا یکون تعریف الغنی به تعریفاً بما یقابله
بل ورد التعلق الذی قام مقامه فی افادة معناه ولما لم یکن فی الثانی قاصداً
للتعریف ورد الاحتیاج لیعلم انه استعملهما بمعنیین متقاربین **تنبیه**

اعلم انّ الشئ الذی انما یحسن به ان یکون منه شئ آخر ویکون ذلک اولی و الیق
من ان لا یکون فانه اذا لم یکن عنه ذلک لم یکن ما هو اولی واحسن به مطلقاً
وایضاً لم یکن ما هو اولی واحسن به مضافاً فهو مسلوب کمال ما یفتقر فیه الی
کسبه وان قوماً من المتکلمین یعللون افعال الباری جلّ ذکره بالحسن والاولویة
فیقولون ایصال النفع الی الغیر حسن فی نفسه وفعله اولی من ترکه فلاجل
ذلک خلق الله الخلق والشیخ اراد ان ینبه علی انّ هذا الحکم فی حق الله مقتضی
لاسناد نقصان الیه وتقریره انّ الشئ الذی یحسن به ان یفعل فعلاً ویکون ان
یفعل احسن به من ان لا یفعل فانه ان فعل کان ما هو حسن به فی نفسه حاصلاً
وکان ما هو احسن به من شئ آخر ایضاً حاصلاً وهما صفتان له احدهما مطلقة
والاخری کمالیة اضافیة الی شئ آخر وان لم یفعل لم یکن ما هو حسن به حاصلاً
ولا ما هو احسن به من شئ آخر ویظهر من ذلک ان هاتین الصفتین قد یستفید
ذلک الشئ من فعله وفعله غیره فاذن هو فی ذاته مسلوب کمال منتقر فی کسب الکمال
الی غیره **تنبیه** فما اقبح ما یقال من انّ الامور العالیة تحاول ان یفعل شیئاً
لما تحتنا لانّ ذلک احسن بها ولتکون فعّالة الجمیع فانّ ذلک من المحاسن والامور
اللایقة بالاشیاء الشریفة وانّ الاوّل الحق یفعل شیئاً لاجل شئ وانّ لفعله
لمیّة هذا تصریح بالمقصود الذی اومأ الیه فی الفصل المتقدم وهو کنتیجة
لما قبله ومراده واضح وجعل الحکم عاماً متناولاً لجمیع العلل العالیة التی هی
تامّة امّا بذواتها او بعللها مع ابداعها وانما سلب الغایة عن فعل الحق الاول
جلّ ذکره مطلقاً لانّ الفاعل الذی یفعل لغایة فهو غیر تام من وجهین احدهما
من یقصد وجود تلک الغایة فانّ ذلک یقتضی کونه مستکملاً بذلک الوجود والثانی
من حیث یتم فاعلیته بمهیّة تلک الغایة فان ذلک یقتضی کونه من حیث ذاته
ناقصاً فی فاعلیته والحق الاول لما کان تاماً بذاته واحداً لا کثرة فیه ولا شئ قبله
ولا معه فاذن لا غایة لفعله بل هو بذاته فاعل وغایة للوجود کله **تذنیب**
اتعرف ما الملک الحق هو الغنی الحق مطلقاً ولا یستغنی عنه شئ فی شئ وله
ذات کل شئ لانّ منه او ممّا منه ذاته فکلّ شئ غیره فهو له مملوک ولیس له الی شئ

فقر سياقة الكلام يقتضي ان يوسم هذا الفصل بالتنبيه والذي قبله بالتذنيب
ولا شك في ان التقديم والتاخير سهو وقع من الناسخين وهذا الفصل مشتمل
على تعريف معنى الملك وقد اعتبر فيه ثلثة اشياء احدها كونه غنيا مطلقا وهو
سلبي والثاني افتقار كل شيء في كل شيء اليه وهو اضافي والثالث كون كل
شيء له وهو ايضا اضافي وعلل ذلك بكون كل شيء منه فانه لما كان كونه غاية
للاشياء هو كونه فاعلا لها بعينه صح تعليل كون الاشياء له بكون الاشياء منه
تنبيه اتعرف ما الجود الجود هو افادة ما ينبغي لا لعوض فلعل من يهب السكين لمن
لا ينبغي له ليس بجواد ولعل من يهب ليستعيض معامل وليس بجواد وليس العوض
كله عينا بل وغيره حتى الثناء والمدح والتخلص من المذمة والتوصل الى ان يكون
على الاحسن وعلى ما ينبغي فمن جاد ليشرف او ليحمد او ليحسن به ما يفعل فهو مستعيض
غير جواد فالجواد الحق هو الذي يفيض منه الفوائد لا لشوق منه وطلب
قصدي لشيء يعود اليه واعلم ان الذي يفعل شيئا لو لم يفعله قبح به او لم يحسن منه
فهو بما يفيده من فعله متخلص يريد تعريف معنى الجود وقد اعتبر فيه ثلثة اشياء
احدها معنى الافادة والثاني ان يكون ما يفيده المفيد شيئا ينبغي للمستفيد اي
يكون ينبغي مرغوبا فيه مؤثرا [illegible] اليه والثالث ان لا يكون لعوض وباقي
الكلام بيان للعوض وهو ظاهر قال الفاضل الشارح لفظة ينبغي مجملة يراد
بها تارة الحسن العقلي كما يقال العلم مما ينبغي وتارة الاذن الشرعي كما يقال النكاح
مما ينبغي والحكماء لا يقولون بالحسن العقلي ولا يليق بهم التفسير الثاني ولا معنى
لما سوى هذين واقول هذا الكلام يقتضي كون جميع العرب المستعملين لهذه
اللفظة في الجاهلية اما معتزلة يقولون بالحسن العقلي واما فقهاء يعنون بالاذن
الشرعي على ان المعتزلة والفقهاء ليسوا بانفرادهم بمستعمل هذا اللفظ غاية ما في
الباب انهم استعملوها على سبيل النقل الاصطلاحي بازاء هذين المعنيين
لكن ذلك مما يدل على كونها في اصل اللغة دالة على معنى آخر منقول عنه وكيف لا
وعلماء اللغة جميعا ذكروا انها من افعال المطاوعة يقال بغيته اي طلبته فانبغى
كما يقال كسرته فانكسر وهو قريب مما ذكرناه واعلم ان القدح في امثال هذه

الكلام الذي استحسنه الخواص والعوام وجرى مجرى النكت بمثل ما ذكره هذا الفاضل
لا يليق بامثاله لانه يدل على صدوره عن عصبية او حسد وقلة انصاف حاشاه
عن ذلك ثم انه قال القصد الى ايصال الفائدة الى الغير لو لم يكن معتبرا في الجواد
وجب ان يكون الحجر الذي سقط عن سقف ووقع على راس عدو انسان ما فمات ذلك
العدو انه جواد مطلق لحصول ما ينبغي عنه لا للعوض والجواب ان الجواد انما
يكون من يصدر عنه الجود بالذات لا بالعرض وههنا حصول ما ينبغي لم يصدر
من الحجر بالذات لان الحاصل منه بالذات هو حركته الطبيعية وهي استفادة
كمال منه لنفسه لا ايصال كمال لغيره وانما وقع على راس انسان اتفاقا والاتفاقي
يكون بالعرض ثم ان الوقوع على الراس لا يقتضي الموت بالذات بل يقتضي اختلال
او لا صفاء ثم ان المقتضي لموت انسان لا يكون مقتضيا لموت عدو انسان آخر بالذات
بل بالعرض ثم ان المقتضي لموت عدو انسان لا يكون مقتضيا لوصول فائدة الى ذلك
الانسان بالذات بل بالعرض فهذا حال مثاله الذي اورده وكذلك
القول في الدواء المصحح اي المزيل للمرض فانه يصحح ويزيل المرض بالعرض وانما يفعل
بالذات كيفية مضادة للكيفية الغير الملائمة وهكذا حال ساير الفاعلات
الطبيعية فانها لا يفيد غيرها بافعالها شيئا الا بالعرض فان قيل فلم لم يقيد
الشيخ تعريف الجود بانه ما يكون بالذات اجيب عنه بانه لو عرف الجواد لاحتاج
الى ذكر هذا التقييد لكنه لما عرف الجود لم يحتج اليه كما ان من عرف المبرد بانه شيء
يصدر عنه كيفية كذا او كذا احتاج الى ان يقول بالذات اما اذا عرف البرودة بانها
كيفية كذا او كذا لم ينبغ ان يقول بالذات ولنعود الى المقصود ونقول فاذن
قد ظهر ان كل فاعل يفعل بطبع من غير ارادة او بارادة فهو مستكمل اما بنفس فعله
او بما يستفيده والجواد هو كل فاعل يكون اعلى مرتبة من هذه المراتب قال الفاضل
الشارح في قول الشيخ واعلم ان الذي يفعل شيئا لو لم يفعله قبح به الى آخره اعادة
للكلام الذي ذكره في الفصل الثاني من هذا النمط واقول هما مضمونان اشتركا
في الموضوع فقط وهو الفاعل الذي لو لم يفعل شيئا لقبح ذلك به وتباينتا في
المحمول لانه حكم عليه هناك بانه مسلوب كمال وهنا بانه متخلص اي مستعيض فظهر انهما

ليس بإعادة لذلك كما ظنه هذا الفاضل **اشارة** والعالى لا يكون طالبا امرا لاجل السافل حتى يكون ذلك جاريا مجرى الغرض فان ما هو غرض لقد يتميز عند الاختيار من نقيضه ويكون عند المختار انه اولى واوجب حتى انه لو صح ان يتوهم فيه انه اولى فى نفسه واحسن ثم لم يكن عند الفاعل ان طلبه وارادته اولى به واحسن لم يكن غرضا فان الجواد والملك الحق لا غرض له والعالى لا غرض له فى السافل الغرض هو غاية فعل فاعل يوصف بالاختيار فهو اخص من الغاية والقائلون بان البارى جل ذكره انما يفعل لغرض ذهبوا الى انه انما يفعله لغرض يعود الى غيره لا الى ذاته وذلك لا ينافى كونه غنيا وجوادا فاشار الشيخ الى من يفعل لغرض فلا بد من ان يكون ذلك الفعل احسن به من تركه لان الفعل الحسن فى نفسه ان لم يكن احسن بالفاعل لم يمكن ان يصير غرضا له ثم انتج من ذلك ان الملك الحق لا غرض له مطلقا وان العالى لا غرض له لا مطلقا بل بالقياس الى السافل لانه ربما يكون له غرض بالقياس الى ما هو اعلى منه كالنفوس الفلكية التى لم تبدع كاملة فهى مستفيدة الكمال مما فوقها **تنبيه** كل دائم حركة بارادة فهو متوقع احد الاغراض المذكورة الراجعة اليه حتى كونه متفضلا او مستحقا للمدح فاجل عن ذلك ففعله اجل من الحركة والارادة معناه ان كل متحرك ذى ارادة فهو مستكمل وينعكس عكس النقيض الى ان ما لا يحتاج الى الاستكمال فليس بمتحرك ذى ارادة والمقصود ان البارى تعالى والعقول الكاملة فى ابداعها لا يباشر التحريك وان النفوس المحركة للافلاك بالارادة مستكملة بحركاتها **وهم وتنبيه** اعلم ان ما يقى من ان فعل الخير واجب حسن فى نفسه شئ لا مدخل له فى ان يختاره الغنى الا ان يكون الاتيان بتلك الحسن ينزهه ويمجده ويزكيه ويكون تركه ينقصه ويثلمه وكل هذا اضداد الغنى لما تبين ان الفاعل الذى يفعل لغرض يعود اليه او الى غيره مستكمل نفى وجه آخر وهو ان يقال الفاعل الكامل يفعل لا لغرض يعود اليه او الى غيره بل لان الفعل فى نفسه واجب حسن فكون الفعل فى نفسه على تلك الصفة مقتضيا لاختيار الفاعل اياه فهذا هو الوهم وقد نبه على فساده بامرين وهذا حسن الفعل ووجوبه فى نفسه شئ لا مدخل له فى ان يختاره الغنى بل المقتضى للاختيار هو كونه مما ينزهه من الذم او يمجده ويصيره مستحقا للمدح وكل ذلك ضد الغنى واعلم ان القائلين بالوجوب والحسن و

القبح العقلية يعرفون الحسن بانه كل فعل يقتضي استحقاق مدح اولا استحقاق ذم فان اقتضى الاخلال به مع ذلك استحقاق ذم فهو واجب والا فلا والقبيح بانه كل فعل يقتضي ذم ولاجل هذا ما يذكر الشيخ كثيرا مع فعل الحسن والواجب عن التنزيه والتمجيد واستحقاق الثناء والمدح والحمد والتخلص من المذمة وما يجري مجراها في هذه الفصول اشارة لا تجدن طلب مخلصا الا ان تقول ان تمثل النظام الكلي في العلم السابق مع وقته الواجب اللائق يفيض منه ذلك النظام على ترتيبه في تفاصيله معقولا فيضانا فه وذلك هو العناية وهذه جملة ستهدي سبيل تفاصيلها لما بين ان العلل العالية لا يفعل الغرض في الامور السافلة وجب عليه ان يبين ان النظام المشاهد في الموجودات الكائنة الفاسدة كيف صدر عنها اذ لا يجوز ان يكون صدورها بقصد وارادة ولا بحسب طبيعة ولا على سبيل الاتفاق او الجزاف فذكر في هذا الفصل ان تمثل النظام الكلي اي تمثل نظام جميع الموجودات من الازل الى الابد في علم الباري السابق على هذه الموجودات مع الاوقات المترتبة الغير المتناهية التي يجب ويليق ان يقع كل موجود منها في واحد من تلك الاوقات يقتضي فاضة ذلك النظام على ذلك الترتيب والتفصيل والذات المفيضة في جميع الاحوال يعقلها ذلك الفيضان منها وهذا المعنى هو عناية الباري تعالى بخلق قاته وهذه جملة وعد بيان تفصيلها فيما بعد قال الفاضل الشارح المقصود من هذه الفصول التسعة هو ان كل فاعل بالقصد والارادة فهو مستكمل بفعله ووجه نظم الفصول ان يقال لو كان الباري فاعلا بالارادة لم يكن غنيا ولا ملكا ولا جوادا والتوالي بالاتفاق باطلة فالمقدم باطل بيان الشرطية ان من فعل بالارادة ففعله اولى به فاذن هو مستكمل بفعله وذلك ينافي الغنى وينافي للملك ايضا لاعتبار معنى الغنى في حده وينافي الجواد الذي لا يفعل لعوض لانه انما فعل لان الفعل في نفسه حسن او لايصال النفع الى الغير لانا نقول الاتيان به يتزههه وعدم الاتيان يوبخه في استحقاق الذم ورجح يعود الاستكمال ولما ثبت ان الفاعل بالارادة مستكمل ثبت ان العالي لا يفعل للسافل ولما ثبت ان الله ليس فاعلا بالارادة وقد اتفقوا على عنايته وجب تفسيرها بما لا يبطل ذلك واتفق له

ليس المقصود من هذه الفصول هو ان كل فاعل بالارادة مستكمل بل هو مقدمة في اثبات المقصود والمقصود هو نفي الغرض عن افعال المبادي العالية لان النمط لما كان مشتملا على ذكر الغايات وجب الابتداء بالمبادي الاول وغايات افعالها ووجه التلفيف بين الفصول ان الشيخ اختار من صفات المبدأ الاول المتفق عليها هذه الثلثة لانها مما يشاركه غيره فيها ومعانيها دالة على نفي الغرض عن فعله وقدم الغنى لانه ادل على ذلك ففسره في الفصل الاول واثبت المطلوب به وحده في فصلين بعده ثم فسر الباقين في فصلين بعدهما وذكر في الفصل السادس والثامن ان الفاعل اذا قصد نفع الخير او حسن الفعل كان ايضا مستكملا ولما كان البيان متناولا لغير المبدأ الاول من المبادي العالية جعل الحكم عاما ولما كان تحريك الافلاك بحسب النظر الظاهر منسوبا اليها مع انه تابع لارادة بين ان المبادي التي كلامنا فيها هي ليست مما يباشر تحريكها ولما فرغ من ذلك ذكر ان النظام الكاينات مع نفي الغرض عن مباديها كيف يصدر عنها وذكر انه هو الذي يعبر عنه بالعناية ثم قال الفاضل الشارح والحجة بعد تهذيبها خطابية لانه يقال ما معنى انه لو فعل بالارادة يلزم ان لا يكون غنيا ولا ملكا ولا جوادا فان عنيت انه معنى فعل ما وجب عليه لم يستحق الذم كان الزام الشيء على نفسه فان التالي عين المقدم ولم لا يجوز ان يكون الله يستفيد الاولية لنفسه او دفع المذمة بفعله فان الزام لم يقع الا فيه وان عنيت به شيئا آخر فبينه فظهر ان الحجة خطابية من باب الطامات اقول وهذا يدل على انه يرى تكرار الشيء خطابة وقد قال من قبل ان ذلك خارج عن قانون الخطابة والجواب عن قوله ما معنى قوله الباري لو فعل بالارادة لم يكن غنيا ان يقال معناه انه لو فعل على وجه يستكمل به لم يكن كاملا بذاته بل كاملا بفعله فان الحاصل لا يطلب حصوله وعن قوله لم لا يجوز ان يكون الله مستفيدا للاولوية او دفع المذمة ان يقال لان المستفيد لشيء ولا يكون تاما ان لم يكن ذلك الشيء والحكم بان هذا اقناعي من باب الطامات اوليس مفوضا الا من نظر في الكلامين وانصف **تنبيه** قد تبين لك ان لحركات السماوية

قد يتعلق بارادة ما كلية وبارادة جزئية وتعلم ان مبدأ الارادة الكلية
المطلقة الاولى يجب ان يكون ذاتا عقلية مفارقة فان كانت مستكملة
الجوهر بفضيلتها لم يصحبها فقر فكانت ارادة مما يشبه العناية المذكورة وانت
تعلم ان المراد الكلى ليس مما يتجدد ويتصرم على انقطاع او على اتصال بل اما
ان يكون محصل الطبيعة او معدومها والامور الدائمة لا يجوز ان يقال انه لم يبق
شئ لها مفقودا ثم حصل ولا يجوز ايضا ان يقال لم يزل لها حاصلا وهو مطلوب
بل كل كمالاتها حاضرة حقيقية ليست جزئية ولا ظنية ولا تخيلية وليس نسب
امثال ما ذكرناه الى الاجسام السماوية لنسب نفوسنا الى اجسامنا في ان
يحصل منها حيوان واحد كما عليه حالنا لان نفس الواحد منا مرتبطة ببدنه
من حيث تتمة لتطلب مبادى الكمال منه ولولا هذا لكانا جوهرين متباينين واما
نفس السماء فهي اما صاحب ارادة جزئية او صاحب ارادة كلية يتعلق بها لتنال ضربا
من الاستكمال ان كان وفيه سر قال الفاضل الشارح اثبت العقول في
هذا النمط باربع طرق وهذا الفصل مع اربعة فصول بعده مشتمل على الطريقة
الاولى واقول انه لم يقصد اثبات العقول اول قصده بل قصد بعد نفي الغاية
عن افعال المبادى العالية ذكر غايات افعال القوى المحركة للافلاك ولزمه
من ذلك اثبات العقول فبدأ فيما قصده ببيان ان المبدأ الفاعل لحركة السماء
قوة نفسانية غير عقلية وهذا الفصل مشتمل عليه وتقريره ان يقول قد تبين
في النمط الثالث ان الحركات السماوية متعلقة بارادتين كلية وجزئية وتبين
ان مبدأ الارادة الكلية المطلقة الاولى يعني الارادة التي لا تعلق لها بامر جزئي
التي ينبعث الارادات الجزئية عن القوى الجسمانية بسببها يجب ان يكون ذاتا عقلية
مفارقة القوام فان الاجسام وقواها لا يتصور بالكليات وتلك الذات
اما ان يكون كاملة الجوهر بفضيلتها الذاتية واما ان لا يكون والاول هو المسمى
بالعقل والثاني هو المسمى بالنفس لكن محرك السماء لا يجوز ان يكون عقلا
لثلثة امور الاول ان العقل المحض لا يصحبه فقر فتكون ارادته شبيهة بالعناية
المذكورة وقد تقرر في آخر النمط الثالث ان المحرك السماوي يطلب بارادته

ما هو احسن واولى به والثالث ان المراد الكلى كامر ليس مما يتجدد ويتصرم على انقطاع كالكميات المنفصلة او على اتصال كالكميات المتصلة بل يكون شيئاً واحداً اما موجود الطبيعة او معدوماً دائماً والامور الدائمة المتشابهة الاحوال اعنى المجردة المحضة كالعقول لا يجوز ان يكون كان فيما لم يزل لها شئ مفقود ثم حصل او يكون كان حاصلا له وهو مع حصوله طالب له بل يكون كالاتها حاضرة حقيقية ليست جزئية متغيرة والظنية والتخيلية لان الظنون والتخيلات انما يكون بسبب الغواشي الجسمانية وهي مبرأة عنها والمحرك السماوي بخلاف ذلك فانه مريد لامور جزئية يتجدد ويتصرم على الاتصال وقد يحصل لجسمه ما يطلبه بالحركة تفريغون ته اذا هرب منه والثالث ان الجوهر العقلي لا يكون مرتبطا بجسم كنفوسنا فان نفوسنا مرتبطة باجسامنا من حيث هي ناقصة تطلب مبادي الكمال منها وقد صارت بذلك متجددة بها انساناً واحداً ولولا هذا الارتباط لكانا جوهرين متباينين فاذن مبدأ الارادة الكلية المطلقة ليس هو نفس السماء وانما نفس السماء اما صاحب ارادة جزئية منطبع في جسمها على ما ذهب اليه المشاؤن او صاحب ارادة كلية مفارق قد تعلق بالسماء وانبعثت منها صورة منطبعة فيها لتنال ضرباً من الاستكمال بواسطة جرم السماء من الجوهر العقلي المفارق كما ينال نفوسنا بواسطة ابداننا من العقل الفعال قوله ان كان اى ان كان صاحب ارادة كلية كما وصفنا موجوداً للسماء وانما اورد هذه اللفظة لانه لم يرد ان يصرح بخلاف القوم على سبيل القطع والمبرهن ما يوجب القطع لوجوه هذه النفس وهو ان صاحب الارادة الكلية والجزئية يجب ان يكون شيئاً واحداً حتى يحصل الارتباط ويتم الحركة المتصلة **اشارة وتنبيه** ولا يمكن ان يكون تحريكها للسماء لداع شهواني او غضبي بل يجب ان يكون اشبه عن عقلنا العملي يريد ان يشير الى غاية الحركة السماوية وهي النسبة بالمبادي العالية التي هي العقول المجردة ولم ينبه على وجود تلك المبادي فنقول قد تبين فيما مر ان التحريك الارادي يكون صادراً اما عن تصور حسي او عن تصور عقلي والصادر عن التصور الحسي يكون الداعي اليه اما جذب ملائم او دفع

منافر فاذن هذا التحريك يكون لداع اما شهوانى او غضبى كما فى انواع الحيوانات
واما الصادر عن النفوس العقلى فهو كما يصدر عن النفس الانسان بحسب عقله العملى
وتحريك البتاة لا يجوز ان يكون لداع شهوانى او غضبى لانهما يختصان بالجسم الذى
يتغير وينفصل عن حال ملايمة الى حال غير ملايمة ثم يرجع الى الحال الملايمة فليلتذ او ينتقم
من محل له فيغضب وايضا لان كل حركة الى لذيذ او غلبة على النحو الموجود
فى الحيوانات متناهية فاذن هو انيه بحركاتنا الصادر عن العقل العملى **قوله**
ولابد ان يكون لمعشوق ومختار اما لينال ذاته وحاله او لينال ما يشبههما
اقول كل تحريك ارادى فهو لشئ يطلبه المريد ويختاره وجوده على عدمه
وكل مطلوب مختار محبوب ودوام الحركة انما يكون لفرط الطلب لذى يقتضيه
فرط المحبة والمحبة المفرطة هى لمعشوق ومختار وذلك المعشوق يكون اما شيئا
غير محصل لذات او شيئا محصل لذات فان لم يكن محصل الذات وجب ان يتحصل
بالحركة والا لكان الطلب طلبا للاشئ وهو محال والشئ المحصل بالحركة يكون اينا
او وضعا او كما او كيفا او ما يتبعها من كمالات لجسم وح انما يكون الحركة لينال
ذات المعشوق وان كان المعشوق محصل الذات والحركة لا محالة يتوجه نحو حصول
حال ما للمحرك فاما ان يكون تلك الحال حالا من المعشوق كمماسة وموازاة او
ملاقاة لم يكن حاصلا فحصلت بالحركة وح يكون الحركة لينال حالا من المعشوق
واما ان لا يكون الحال حالا منه ويجب ح ان يكون مما يناسب اما ذات المعشوق
او حالا من احواله والا فلا مدخل للمعشوق فى العرض من الحركة وح لا يكون الحركة
حركة لاجله هف فاذن يكون هذا القسم لاجل نيل حال نسبة ذات المعشوق
او حاله وظهر من ذلك ان تحريك السماء الذى كان لمعشوق لا يخلو من ان يكون
اما لان ينال ذاته او حاله او لشان ما يشبههما **قوله** ولو كان الاول لوقفت
اذا او طلب المح وكذلك لو كان لطلب نيل الشبه من حيث يستقر فهو لنيل شبه
لا يستقر اقول اى ولو كان المعشوق مما ينال بالتحريك ذاته او حالا منه وبالجملة
يكون من كمالات المتحرك الذى لا يكون حاصلا فيه لكان لا يخلو اما
ان يحصل وقتا ما او لا يحصل ابدا فان حصل وقتا ما وجب ان يقف التحريك

عند حصوله وان لم يحصل ابدًا وكان المتحرك يطلب ابدًا فهو طالب للمحال والارادة المنبعثة عن ارادة كلية متصورة بجا جو هها قل مجرد عن العواشى المادية يستحيل ان يكون نحو شئ محال فاذن المعشوق ليس من كمالات متحرك ولا مما يحصل بالحركة ذاته اوحاله بل هو شئ متحصل الذات خارجًا عنه ليس من شانه ان ينال وظهر ان المتحرك انما يريد نيل التشبه به ثم لا يخلو اما ان يكون تحريكه لنيل شبه يستقر لكمال ما قار يوجد فيه شبيها بكمال المعشوق او يكون لنيل شبه يستقر كمال او يكون لنيل شبه لا يستقر والاول محال لانه يقتضى عود القسمين المذكورين اعنى الوقوف عند النيل و طلب المحال فبقى ان يكون الحركة لنيل شبه لا يستقر **قوله** فلا ينال لكماله الاعلى تعاقب يتشبه المنقطع بالدايم و ذلك اذا كان المتبدل بالعدد ليستقر نوعه بالتعاقب ويكون كل عدد يفرض لما هو بالقوة يكون له خروج لا محالة ولنوعه و صفته حفظ بالتعاقب اى فلا ينال التشبه بكماله اذ هو غير مستقر الا على تعاقب نسبة المنقطع الحاصل من الحركة بالدايم لا بعينه وذلك اذا كان المتبدل من الجزئيات الغير القارة بالعدد وليستقر نوعه بالتعاقب وكل عدم يفرض لما هو بالقوة يكون له خروج الى الفعل حين انتهاء النوبة اليه لا محالة و لنوعه او لصنفه حفظ بالتعاقب والتشبه انما يكون بذلك الباقى المحفوظ دون الزايل المتصرم **قوله** فيكون المتشوق متشبها بالامور التى بالفعل من حيث براءتها عن القوة راشحًا عنه الخير الفايض من حيث هو يتشبه بالعالى لا من حيث هو اضافة على السافل فيكون المتشوق يعنى محرك السماء متشبهًا بنحو ما من التشبه و فى بعض النسخ فيكون المتشوق بفتح الواو وتشبها يعنى يكون ما اليه يتشوق المحرك هو متشبهًا ما بالامور التى بالفعل يعنى المعشوق وهو العقل من حيث براءتها عن القوة راشحًا عنه الخير الفايض اى فى حال كونه راشحًا عنه الخير من حيث هو يتشبه بالعالى يعنى مقصوده بالقصد الاول هو التشبه به من حيث البراءة عن القوة واما بالقصد الاول هو التشبه من حيث البراءة عن القوة واما بالقصد الثانى فان ترشح عنه الخير حال التشبه كما ترشح عن معشوقه وفى لفظة ترشيح استعارة لطيفة وهو ان الخير لا يفيض عن المحرك

بالذات بل يفيض عن العقل عليه ويترشح عنه على ما تحته قوله ومبدأ ذلك
فى احوال الوضع التى هى هيآت فياضة وانما يجرى ما بالقوة فيها مجرى الفعل
بما يمكن من التعاقب يعنى ومبدأ ذلك الامر الذى يحصل التشبه به يكون فى
احوال الوضع وذلك لان الخروج من القوة الى الفعل على الاتصال الغير القار يعنى
الحركة لا يقع الا فى اربع مقولات كما بين فى العلم الطبيعى والفلك لا يمكن ان
يتغير فى ثلثة منها هى الكم والكيف والاين فاذن لا خروج له من القوة الى الفعل
الا فى الوضع وانما قال التى هى هيآت فياضة لان الاجرام النيرة يفيض انوارها
على الاجسام السفلية بحسب اوضاعها والهيآت ليست بذاتها فياضة لكن لما
كانت معدة للافاضة وصفها بانها فياضة وانما يجرى ما بالقوة فيها يعنى
فى السماء مجرى الفعل بما يمكن من التعاقب ولذلك يحصل التشبه فهذا تقرير ما فى
الكتاب وانما وسم الفصل بالاشارة والتنبيه لاشتماله على بيان غاية الحركة
السماوية التى هى التشبه وعلى التنبيه على وجود الجوهر المثبتة اعنى العقل
**قوله** لو كان التشبه به واحدا لكان التشبه فى جميع السماويات واحدا وهو مختلف
ولو كان لواحد منها تشابه بالآخر تشابهه فى المنهاج وليس كذلك الا فى قليل
يريد التنبيه على كثرة العقول المفارقة واعلم ان الفيلسوف الاول قد اشار فى بعض
اقواله الى ان المتشبه به فى الجميع شئ واحد وهو العلة الاولى وقد اشار فى
بعض مواضع آخر ان كل ذلك فقد تخصه معشوق يتشبه ذلك الفلك به
فذهب الشيخ فى هذا الفصل على انها كثيرة وسنذكر الوجه فى كونه واحدا فى
الفصل الذى نتلوه وتقرير الكلام ان المتشبه به لو كان واحدا لكان التشبه فى جميع
الاجرام السماوية واحدا وذلك لان الجسم من حيث هو جسم لا يقتضى حركة الى جهة
معينة ولا وضعا معينا وليس للافلاك طبايع يقتضى وضعا معينا والا لكان
النقل عنه بالقسر ولا جهة معينة فان وجود كل جزء من اجزاء على كل نسبة يجمعها فى طبيعة
الفلك المقتضية لتشابه اجزائه واحواله ونفوسها ايضا لا يجوز ان يكون طبعها
ان يريد تلك الجهة او الوضع الا ان يكون الغرض عن الحركة مختصا بذلك لان
الارادة تتبع للغرض تبعها فاذن السبب اختلاف الاغراض ويلزم من

ذلک اختلاف مبادیها المتشبه بها واعلم ان بعض المتفلسفة من الاسلامیین
وغیرهم ذهبوا الی ان المتشبه به هو الجسم فکل فلک سافل فهو متشبه بما یحیط به
علی ما سیاتی بیانه والشیخ ابطل ذلک بانه یقتضی تشابه الحرکات فی الجهات و
الاقطاب وان اوجب قصورا فانما یوجب ضعف المتشبه عن المتشبه التام
لا مخالفته ولیست التشابه موجودة الا فی قلیل یعنی فی الممثلات لفلک البروج
غیر ممثل القمر فانها تتشبه فلک البروج فی الحرکات والاقطاب واعترض الفاضل
الشارح بان تشبه الفلک بالعقل هو بان یستخرج کمالاته اللایقة به الی الفعل
کما فی العقل وهذا معنی مشترک بین العقول ولیس لما به امتیاز کل عقل عن آخر
مدخل فی ذلک فان المتشبه به شیء واحد والجواب ان خروج الکمالات الی الفعل
امر کلی لا یمکن ان یصیر غایة لحرکات جزئیة بل یجب ان یکون غایات الحرکات الجزئیة
امورا جزئیة یلزمها هذا المعنی الکلی وتلک الامور وان کان اختلاف الحرکات
قد دلنا علی تباینها لکون لیس لنا الی معرفة مهیاتها المخالفة طریق علی سیجیء بیانه
قال ویحتمل ان یکون سبب اختلاف حرکاتها هو اختلاف هیولاتها بالمهیة کما یجیء بیانه
فلا یکون کل هیولی قابلة الا لحرکة خاصة والجواب عنه مضافا الی ما مر ان ذلک یقتضی
کون الحرکة المستدیرة طبیعیة وقد مر فساده **وتذنیب** ذهب قوم الی ان المتشبه به
واحد فقط وان الحرکات کان یجوز فیها ان یکون متشابهة ولکنها لما کان سواء لها
ان یتحرک الی ای جهة اتفقت فینال الغرض بالحرکة ثم کان یمکن لها ان یطلب الحرکة
علی هیئته نفاعة لما یجب وان لم یکن الحرکة فی اصلها لذلک جمعت بین الحرکة لما استفید
منها الحرکة من الغرض وبین جعلها علی هیئات نفاعة ونحن نقول لو جاز ان یتوخی هیئة
الحرکة نفع السافل جاز ان یتوخی بالحرکة ذلک وکان لقایل ان یقول لما کان
لها ان یتحرک وان یسکن سواء لدیها الامران مثل جهتی الحرکتین ثم کان ان یتحرک انفع
للسافل اختارته بل اذا کان الاصل هو انها لا تعمل لاجل السافل بل انما تطلب شیئا
عالیا فیتبعه نفع فیجب ان یکون هیئة الحرکة کذلک قال الشیخ فی سایر کتبه ان قوما
لما سمعوا ظاهر قول الاسکندر اذ یقول ان لاختلاف هذه الحرکات وجهاتها یشبه
ان یکون العنایة بالامور الکاینة الفاسدة التی تحت کرة القمر وکانوا سمعوا ایضا

وتمسّكوا بالقياس ان حركات السماويات لا يجوز ان يكون لاجل شئ غير ذواتها ولا يجوز ان
يكون لاجل معلولاتها وارادوا ان يجمعوا بين المذهبين فقالوا ان لنفس الحركة
ليس لاجل ما تحت الحركة القمر ولكن بالتشبه بالخير المحض والتشوق اليه وان اختلاف
الحركات كان ليختلف ما يكون من كل واحد منها فى عالم الكون والفساد اختلافا ينتظم به
بقاء الانواع كما ان رجلا خيرا لو اراد ان يمضى فى حاجته سمت موضع واعترض
له اليه طريقان احدهما يختص بوصوله الى الموضع الذى فيه قضاء وطره والاخر
يضيف اليه ذلك ايصال نفع الى مستحق وجب من حكم خيريته ان يقصد الطريق
الثانى وانه لم يكن حركته لاجل نفع غيره بل لاجل ذاته قالوا وكذلك حركة
كل واحد ليستبقى على كماله الاخير دائما لكن الحركة الى هذه الجهة وهذه السرعة
لينتفع غيره فهذا تقرير هذا الوهم ثم قال فى ابطاله واول ما يقول لهؤلاء انه ان امكن
ان يحدث للاجرام السماوية فى حركاتها قصد ما لاجل شئ معلول ويكون
ذلك القصد فى اختيار الجهة فيمكن ان يحدث ذلك ويفرض فى نفس الحركة حتى يقول
قائل ان السكون كان يتم لها به خيرية يخصها والحركة كانت لا يضرها فى الوجود
وينفع غيرها ولم يكن احدهما اسهل عليها من الثانى او اعسر فاختارت الانفع وان
كانت العلة المانعة عن تصير حركتها لنفع الغير استحالة قصدها فعلا لاجل الغير من
المعلولات فهذه العلة موجودة فى نفس قصد اختيار الجهة وان لم يمنع هذه
العلة قصد اختيار الجهة لم يمنع قصد اختيار الحركة وكذلك الحال فى قصد السرعة
والبطؤ قال وذلك لان كل قصد يكون من اجل المقصود فهو انقص وجودا من
المقصود لان كل ما لاجله شئ آخر فهو اتم وجودا من الآخر ولا يجوز ان يستفاد
الوجود الاكمل من الشئ الاخس فهذا ما قاله الشيخ فى هذا الموضع وهو واضح قال
الفاضل الشارح المعارضة بالسكون غير واردة لان الحركة يستخرج الكمالات
من القوة الى الفعل بخلاف السكون فاذا كان المقصود هو استخراجها كان حاصلا
لكل الحركات فكان الكل بالنسبة اليه على السواء ولم يكن حاصلا بالسكون فلاجرم
لم يكن الحركة والسكون بالنسبة على غرضه على السواء واقول ليس مراد الشيخ
تجويز التكوّن على الفلك مع تسليم ما ذهبوا اليه من القول بانه يطلب التشبه

بل مرادهٗ بيان ضعف ما تمسك به القوم من الفرق بين اصل الحركة وهيأتها
بان التمسك بمثل ذلك فى جعل اصل الحركة لاجل نفع الغير ممكن وذلك على تقدير كون
الحركة والسكون والنسبة الى الفلك على السواء فالعلة الداعية الى انها داخل الحركة
الى المتشبه هى بعينها داعية الى اسناد هيأتها الى مثل ذلك **قوله** واذا كان
كذلك وقع الاختلاف ههنا بسبب متقدم على ما يتبع الاختلاف من التشبه
فاذن المتشبه بها امور مختلفة بالعدد اى اذا كان الفلك غير متحرك لاجل ما تحته
وقع الاختلاف بسبب متقدم على ما يتاخر عن الاختلاف وهو نفع ما تحت
الفلك ثم صرح بالمقصود وهو كون المتشبه بها امورا كثيرة **قوله**
وان جاز ان يكون المتشبه به الاول واحدا ولاجله تشابهت الحركات فى انها
دورية هذه اشارة الى ما ذكره وهو قول الفيلسوف الاول المتشبه به واحد
تحمله الشيخ على ان ذلك هو المتشبه به الابعد يعنى الاول العلة واعترض الفاضل
الشارح عليه بان ذلك الواحد ان كان متشبها به من هو ذلك الواحد لزم تشابه
الحركات وان لم يكن متشبها به بل كان التشبه به غيره او شيئا مركبا منه
ومن غيره لم يكن هو متشبها به وايضا تعليل الحركة الدورية بذلك انما يصح لو
صح على الافلاك غيرها واما اذا كان السكون والحركة المستقيمة ممتنعين عليها
كانت الحركة الدورية واجبة لها لذاتها فتعليلها بكون المتشبه به واحدا
باطل والجواب عن الاول ان المتشبه به علة لوجه ما للحركة وان لم يكن علة
فاعلية لها والعلل قد يكون بعيدة وقد يكون قريبة فكذلك التشبه به وايضا
كون التشبه به القريب بحيث يمكن ان يتشبه به لا يتصور الا بعد وجود المستفاد
من العلة الاولى فاذن ليس هو متشبها به ولا يتصور الا مع اعتبار العلة
الاولى ولا يبعد ان يكون استدارة الحركة المشتركة فيها لاعتبار العلة الاولى
وتمايز كل حركة عن غيرها لاعتبار ذلك المعلول الذى هو موجود خاص
والجواب عن الثانى ان الحركة يمتنع ان يكون لشئ واجبة لذاته لان المتصرم
لا يجب لامر ثابت فاذن هى للافلاك ليس بحسب ذواتها بل بحسب شئ آخر
لا بحسب ذات الفلك فاذن يكون استدارتها التى هى هيأت تابعة لها بحسب شئ

آخر اولى ضرب **زيادة تبصرة** الآن ليس لك ان تكلف نفسك اصابة
كنه هذا التشبه بعد ان تعرفه فى الجملة فان قوى البشر وهم فى عالم الغربة قد صو
عن اكتناه ما دون هذا فكيف هذا وجوزانه اذا كان المحرك يريد تشبيها بيستبقيا
منه على الشهادة امر ان يعرض منه فى بدنه انفعال يليق بذلك التشبه من طلب الدوام
كما يعرض فى ذاتك من انفعالات يتبع انفعال نفسك وانت ان طلبت الحق
بالمبادئ هداية فيه فربما لاح لك سر واضح خفى فاجتهد واعلم انه كيف ذلك وانه
يكون هيئة تشبه الخيالات لاعقلية صرفة وان كانت خيالات عن عقلية
صرفة بحسب استعمال تلك القوى الجسمانية وانت عند تلويح المعقولات
فى نفسك تصيب محاكاة لها من خيالات بحسب استعدادك وربما تأدت الى
حركات من بدنك ثم ان اشتهيت ضربا آخر من البيان مناسبا
لما كنا فيه فاسمع اقول قد تبين فيما مر ان محرك الفلك انما يخرج بتحريكه اياه
اوضاعه من القوة الى الفعل طالبا للكمال اللايق به وكالاوضاع الخارجة الى
الفعل وان كانت كمالات ما لكنها يكون كمالات بالقياس الى الجسم لا بالقياس
الى محركه فالكمال اللايق بالمحرك هو تشبهه بمبدأه فى صيرورته بريا من القوة فى
الكمال والتشبه امران يقعان على اشياء مختلفة الحقايق بالتشكيك وقوع
اللوازم فاذن ههنا شئ ما يحصل لمحرك كل فلك بالتحريك يقع عليه باعتباره
مقيسا الى المحرك اسم الكمال وباعتباره مقيسا الى المبدأ المفارق اسم التشبه و
الشيخ ذكر فى هذا الفصل انك بعد ان عرفت وجود تلك الاشياء بالاجمال
فليس لك تكلف نفسك تصور مهياتها المختلفة بالتفصيل فان القوى البشرية
الملتفتة بالشواغل البدنية قاصرة عن تصور مهية ما هو اقرب اليها منها كمهيات
كثيرة من كمالات النفس الحيوانية بالتفصيل فكيف هذا ثم اشار الى ذلك بما
يزيد الاستبصار فى تصور كيفية صدور التحريك عن الشئ المتصور بصورة عقلية
واورد لذلك مثالا واضحا وهو ان القوة الخيالية فى الانسان التى هى المبدأ
الاول للتحريك ببدنه لا يتعطل عندما تعان نفسه الناطقة فى افكارها العقلية بل
يتمثل فيها صورا خيالية يحاكى تلك الافكار نوعا ما من المحاكاة وكثيرا ما يعرض

للبدن من تلك الصور انفعالات تابعة لانفعالات النفس كاضطراب بغتة لا
راد هيئة او سكون اوغير ذلك تشاهدة هذه الامور دالة على جواز ان يعرض
لجرم الفلك انفعال مستمر تابع لانفعال يحصل في صورته ويجرى مجرى خيالا تها
في انبعاثها في انبعاثها عن الانفعال الحاصل لنفسه من تصور كمالات مبدأ
المفارق الحاصلة له بالفعل وهذا يقتضى كون نفس الفلك مجردة عاقلة
بذاتها محركة للفلك بتوسط صورة خيالية منبعثة عنها منطبعة في الفلك
لا نفسنا الناطقة بعينها وأشار الشيخ الى ذلك بقوله وانت اذا طلبت الحق بالمجاهدة
اى بالجهد في التأمل ولا ترتاض بالفكر ولا بالتقليد عن جمهور المشائين فربما
لاح لك سر هو تجرد النفس الفلكية واضح بعد ما اطلعت على احوال نفعك
منه قبل ان يعتبر احوال النفس الفلكية فاجتهد في باقي الفصل واضح وههنا تم
كلام في غايات افعال النفوس لكن لما كان ذلك مشتملا على اثبات عقول فعالة
هي مبادى تلك الغايات الى اثبات العقول لضرب آخر من البيان و ذلك
هو وجه مناسبة ما من الكلام لما قبله **قوله** القوة قد يكون على اعمال
متناهية مثل تحريك القوة التي هي في المدرة و قد يكون على اعمال غير متناهية مثل
تحريك القوة التي للسماء ثم ليسمى الاول متناهية والآخرى غير متناهية وان كانا
قد يقالان لغير المعنيين النهاية واللانهاية من الاعراض الذاتية التي يلحق الكم
لذاته ويلحق كل ماله او بشئ يتعلق به كمية لسبب تلك الكمية فمنها ما يعرض للكم
المنفصل وهو تناهي العدد ولا تناهيه والمقدار نفسه كما يمكن فرض لانهاية في
الازدياد لانهاية المقادير اعني تزايد الاتصال فقد يمكن فرض لانهاية في الانتقاص
لانهاية الاعداد اعني مرات الانفصال والشئ الذى له مقدار كالجسم اوعدد كالفلك
ففرض النهاية واللانهاية فيه ظاهر واما الشئ الذى يتعلق به شئ ذو مقدار او عدد
كالقوى التي يصدر عنها عمل متصل في زمان او اعمال متوالية لها عدد ففرض النهاية
واللانهاية فيه يكون بحسب مقدار ذلك العمل اوعدد تلك الاعمال والذى
بحسب المقدار يكون مع فرض وحدة العمل اما مع فرض الاتصال في زمانه او مع فرض
الاتصال في العمل نفسه لا من حيث يعتبر وحدته او كثرته فالقوى بهذه الاعتبارات

يكون ثلثة اصناف الاول قوى يفرض صدور عمل واحد منها فى ازمنة مختلفة كرماة يقطع سهامهم مسافة محدودة فى ازمنة مختلفة ولا محالة تكون التى زمانها اقل اشد قوة من التى زمانها اكثر ويجب من ذلك ان يقع عمل غير المتناهية لا فى زمان والثانى قوى يفرض صدور عمل ما منها على الاتصال فى ازمنة مختلفة كرماة يختلف ازمنة حركات سهامها فى الهواء ولا محالة تكون التى زمانها اكثر اقوى من التى زمانها اقل ويجب من ذلك ان يقع عمل غير المتناهية فى زمان غير متناه والثالث قوى يفرض صدور اعمال متوالية عنها بالعدد كرماة يختلف عدد رميهم ولا محالة التى يصدر عنها عدد اقل ويجب من ذلك ان يكون لعمال غير المتناهية عدد غير متناه فالاختلاف الاول يكون بالشدة والثانى بالمدة والثالث بالعدة واذا تقرر ذلك فنقول نبه الشيخ فى هذا الفصل على كيفية اتصاف القوى بالنهاية واللانهاية على الاجمال وكان مراده ما يختلف فى النهاية واللانهاية بحسب المدة والعدة فقط ولذلك مثل بالمدة التى يتحرك حركة متناهية بحسبهما وبالسماء التى يتحرك حركة غير متناهية بحسبهما وذكرات المتناهى وغير المتناهى للقوى باحد هذين الاعتبارين مع انهما قد يقالان لغير المعنيين يعنى بمقالات الكم او لما هو ذو كم اشارة الحركات التى يفعل حدودا ونقطا هى التى يقع بها الوصول والبلوغ عن تحرك موصل يكون فى آن الوصول موصلا بالفعل فان الايصال ليس مثل المفارقة والحركة وغير ذلك مما لا يقع فى ان ثم انه يزول عند كونه موصلا فى جميع زمان مفارقة المتحرك للحدود ويكون صيرورته غير موصل دفعة وان بقى زمان لا يكون الشئ مفارقا ومتحركا والآن الذى يصير فيه غير موصل دفعة غير الآن الذى صار فيه موصلا دفعة وبينهما زمان كان فيه موصلا وهو زمان السكون لا محالة يريد بيان امتناع اتصال الحركات المختلفة بعضها ببعض من غير ان يقع بينهما سكونات ليتبين به ان الحركة التى هى علة الزمان وضعية دورية واعلم ان القدماء قد اختلفوا فى هذه المسئلة فذهب المعلم الاول واصحابه الى اثبات هذا السكون وذهب فلاطون ومن تبعه الى نفيه ولكل واحد من الفريقين حجج ومناقضات والحجة المشهورة للمثبتين ان المتحرك الى حد ما بالفعل انما يصير واصلا اليه فى آن ثم انه اذا تحرك

عنه فلا محالة يصير مفارقا او مباينا له بعد ان كان واصلا ايضا فى آن ولا يمكن
اتحاد الآنين لان ذلك يقتضى كون ذلك المتحرك فيه واصلا مباينا له معا فاذن
هما متغايران فلا يمكن تتاليا الآنين من غير تخلل زمان بينهما لما مر فى ابطال القول بالاجزاء
الذى لا يتجزى فاذن بينهما زمان والمتحرك المذكور لا يمكن ان يكون فى ذلك الزمان متحركا
لانه ليس بمتحرك الى ذلك الحد ولا عنه فاذن هو ساكن وهذه الحجة ضعيفة لانها
بعينها قائمة فى الحدود المفروضة فى المسافات المتصلة التى يقطعها حركة واحدة
وقد ابطلها الشيخ فى الشفاء بان قال مباينة المتحرك للحد الذى حركته عنه انما
يقع فى زمان كالحركة فاول زمان المباينة طرف زمان المباينة فليس يمتنع ان يكون
ذلك الآن هو بعينه آن الوصول لانه طرف الحركة عن ذلك الحد وطرف الحركة
يجوز ان يكون شيئا ليس فيه حركة وان عنى به آنا اصدق فيه الحكم على المتحرك بانه
مباين فهو آن مغاير لذلك الآن ويكون بين الآنين زمان ولكن لا يكون المتحرك المذكور
ساكنا فى ذلك الزمان بل يكون قاطعا مسافة تقع بين الحد المذكور وبين الموضع المباين
لذلك الحد قال وكذلك ان اورد وابدل لفظ المباينة باللامماسة فانه يجوز ان يكون
طرف زمان اللامماسة مماسة ثم اقام الحجة على ذلك بان الحركة الموصلة الى الحد المذكور
انما تصدر عن علة موجودة تسمى باعتبار كونها مزيلة للمتحرك عن حد ما مقربة له
الى حد آخر ميلا وتلك العلة هى علة وصول المتحرك الى الحد المذكور ولا تسمى باعتبار الايصال
ميلا فاذن هى موجودة آن الوصول والميل من الامور التى توجد فى آن وليس من الامور
التى لا توجد الا فى زمان كالحركة واما المباينة فلا تحدث الا بعد وجود ميل ثان يحدث
ايضا فى آن ويبقى زمانا ولا يكون الآن الذى يحدث فيه الميل الثانى هو آن الوصول
لامتناع اجتماع ميلين مختلفين فى جسم واحد كما مر فاذن بين الآنين زمان يكون
المتحرك فيه عديم الميل وليست عديم الميل يكون ساكنا وبعد تقرير هذه المقدمات
نعود الى تقرير المتن فنقول الشيخ عبر عن الحركات المختلفة بالتى يفعل حدودا ونقطا
والحد اعم من النقطة فان كل نقطة حد ولا ينعكس وجميع الحركات المختلفة
يفعل حدودا مثل الحركة فى الكيف اذا كانت متوجهة الى غاية ما ثم راجعة عنها
فانها انما ينتهى الى حد ما يرجع عنه فهى قد فعلت ذلك الحد وانما اورد النقط بعد

ذكر الحد و دلالة البيان في الحركات الاينية المختلفة التي يفعل نقطة هي نقطة زوايا الانعطاف او الرجوع يكون بسهل واوضح وانما وصف تلك الحركات بانها هي التي يقع بها الوصول والبلوغ لان الحركة المتوجهة الى حد ما انما ينقطع بالوصول اليه فالحركة التي يقع بها وصول بالفعل هي منقطعة والحركة الواحدة التي لا ينقطع لا يقع بها وصول الا بالفرض وانما ذكر المحرك الموصل بقوله عن محرك موصل لان الحجة المعتمدة عليها عنده هي المبنية على امتناع اجتماع المحركين المختلفين اعني الميلين ولم يسمى المحرك الموصل بالميل لانه انما يسمى ميلا باعتبار آخر كما مر وانما وصف المحرك بانه يكون في آن الوصول موصلا بالفعل ليستدل بذلك على وجوده في ذلك الآن واشار الى مكان وجوده في آن بقوله فان الاتصال ليس مثل المفارقة والحركة وغير ذلك مما لا يقع في آن ثم اثبت بعد ذلك الامر الثاني بقوله ثم انه يزول عنه كونه موصلا الى قوله لا يكون الشيء مفارقا او متحركا وانما قال يزول عن المحرك كونه موصلا مع ان المحرك القريب اعني الميل الاول لا يكون باقيا عند مفارقة المتحرك الحد لان المحرك الاصلي الذي ينبعث الميل عنه اعني الطبيعة او الارادة اذا القوة القاسرة ربما يكون باقيا ويزول عنه ما هو بسببه كان محركا وهو الميل الاول واشار بقوله في جميع زمان مفارقة المتحرك الحد الى ان الزوال المذكور انما يكون في جميع ذلك الزمان حاصلا واشار بقوله ويكون صيرورته غير موصل دفعة وان بقي زمانا الى وجوب الزوال في الآن الذي هو مبدأ ذلك الزمان وذلك لان الشيء اذا كان موصلا في زمان ثم صار غير موصل في زمان آخر فلا بد من ان يفصل بين الزمانين ولا يجوز ان يكون الشيء في ذلك الآن لا موصلا ولا غير موصل لامتناع خلوه من النقيضين ولا يجوز ان يكون موصلا لان الامر الموجود ما لم يرد عليه امر يعدمه فانه لا يزول والوارد اذا كان مما يوجد في آن كان لا محالة موجودا في الآن الفاصل فكان اللاايصال الذي هو معلوله ايضا حاصلا معه وانما لم يذكر المحرك الثاني اعني الوارد المتجدد لان الحجة يمشي من غير ذلك فان الميلين المختلفين ليسا بممتنع الاجتماع لذاتيهما بل لان كل واحد منهما يستلزم عدم الآخر ولما كان وجود الميل الاول ممتنع الاجتماع مع عدمه اكتفى بذكر عدمه المعنى عن

ذكر وجود الميل الثاني ثم اشار الى تغاير الآنين بقوله والآن الذي يصير فيه غير
موصل دفعة غير الآن الذي صار فيه موصلا دفعة و اشار الى وجوب وقوع زمان
بين الآنين بقوله وبينهما زمان كان فيه موصلا وذلك لان الميل الثاني لم يتجدد
فيه بعد وانما قال وهو زمان السكون لا محالة لان نسبة الحركة اعني المسلين
معدون ما لى ههنا قد تم الحجة قال الفاضل الشارح انما يبينه على استحالة تتالى الآنات
وفيه اشكال وهو ان عدم الآن يكون اما على التدريج او دفعة والاول باطل
والا لصار الآن زمانيا والثاني يقتضي ان يكون آن عدمه متصلا بآن وجوده
فيلزم تتالى الآنات قال واجاب عنه الشيخ في الشفاء بان قال قولهم عدم الآن
اما ان يكون على التدريج او دفعة تقسيم غير منحصر لان هناك قسما ثالثا وهو ان
يكون عدمه في جميع الزمان الذي بعده فلو قال السايل اليس البحث عنه استمرار
عدم ذلك الآن حتى يقال انه في جميع الزمان الذي بعده فلو قال السايل ليس البحث
عنه استمرار عدم ذلك الآن حتى [illegible] انه في جميع الزمان الذي بعده لكان
جوابه ان ابتداء الزمان الذي هو في جميعه معدوم ليس آنا آخر بل هو عين ذلك
الآن ولا يستحيل ان يتصف الشيء بصفة في زمان ويكون في الآن الذي هو طرف
ذلك الزمان على خلاف تلك الصفة قال هذا تقرير كلام الشيخ والاشكال
باق عليه من وجهين الاول ان حصول الشيء وعدمه على التدريج غير معقول
لان زمان الحصول ح يحتمل الانقسام ففي الجزء الاول منه ان لم يحصل شيء
لم يكن الحصول في ذلك الزمان بل في بعضه وقد قيل في كله هف وان
حصل شيء وكان الحاصل هو الذي سيحصل في الجزء الثاني بعينه كان ذلك الشيء
في الجزء الاول موجودا معدوما وهو محال وان كان غيره لم يكن ذلك حصول شيء
على التدريج بل حصول اشياء كثيرة في اجزاء ذلك الزمان واذا ثبت ذلك ثبت
ان عدم الآن المفروض انما يحصل دفعة ثم يستمر بعد ذلك زمانا فان كل حاصل
بعد ما لم يكن فلا بد له من اول حصول يكون هو حاصلا فيه ويلزم من ذلك
تتالى الآنين الثاني لو سلمنا صحة هذا القسم وهو ان يكون عدم الآن حاصلا في
جميع الزمان الذي بعده من غير ان يكون لذلك الزمان طرف هو فيه معدوم فلم

لا يجوز ان يبقى اللاممّاسة حاصلة فى الزمان الحاصل بعد المماسة معانّه ليس لزمان اللاممّاسة طرف ان من المماسة وح يكفى هناك آن واحد ويبطل الحجة اقول على الوجه الاول معنى الحصول على التدريج هو حصول الشئ الذى له هوية انضالية يمكن ان تتحصّل الّا فى زمان كالحركة وما يتبعها فان تلك الهوية يمتنع وجودها دفعة ولا يلزم من ذلك ان يكون حصولها حصول اشياء كثيرة بل هى شئ واحد من شأنه قبول القسمة الى اجزاء فهى قبل عروض القسمة لا يكون الا شيئا واحدًا منطبقًا على زمان ولا يكون لذلك الزمان طرف يوجد ذلك الشئ فى ذلك لطرف لان وجوده ممتنع الحصول فى طرف زمان بل واجب وان يحصل مقارنا لجميع ذلك الزمان واما بعد عروض القسمة فيكون حصول اجزائه فى ذلك الزمان شيئًا بعد شئ وهذا الاعتبار لا ينافى الاعتبار الاول فهذا معنى الحصول على التدريج ويقابله ما يحصل لا على التدريج بل اما فى طرف زمان فقط كحصول المتحرك على مسافة الى منتصفها مثلا واما فى زمان لا بمعنى ان يكون له اتصال ينطبق على ذلك الزمان بل بمعنى انه لا يوجد فى ذلك الزمان آن الا ويكون ذلك الشئ حاصلا فيه وهذا القسم ينقسم الى ما يكون حاصلا فى الآن الذى هو طرف حصوله كالكون والتربيع مثلا والى ما لا يكون حاصلا فى ذلك الآن كاللاوصول وككون المتحرك على مسافة فيما بين طرفيها فان جميع ذلك انما يحصل فى زمان وفى طرفه او فيه دون طرفه وهذا حكم الشيخ بتثليث القسمة وحكم بان عدم الآن انما يحصل فى جميع الزمان الذى يكون ذلك الآن طرفه ويتبيّن ذلك من تصوّر النقطة فانّ الحكم بانّ النقطة موجودة هنا صادق على طرف الخط وليس بصادق على نفس الخط المتصل واما الحكم بانها ليست بموجودة هناك فصادق على نفس الخط وليس بصادق على طرف ولا يلزم من ذلك ان يكون الخط طرف اخر غير النقطة يصدق عليه الحكم بانها ليست بموجودة هناك وعلى الوجه الثانى ان ذلك يقتضى تزييف الحجة المشهورة المذكورة فى صدر هذا الفصل ولا يقتضى تزييف الحجة التى اعتمد الشيخ عليها فانّ آن المماسة التى يجب ان يكون السبب الموصل موجودا فيه لا يمكن ان يكون مبدأ زمان يزول فيه عن السبب كونه موصلا لان ذلك الزوال ينفرد لا

حدوث سبب متجدد لا يمكن اجتماعه مع السبب الاول والسببان ليسا من الموجودات التي تحصل في ازمنة دون اطرافها ولا مما لا يوجد الا في اطراف الازمنة ولا مما لا يكون منطبقة على ازمنتها فهما اذن مما يوجد في الازمنة وفي اطرافها والفاضل الشارح توهم ان الشيخ انما اورد الحجة المشهورة في الكتاب ولذلك يجب من ايراده اياها بعد تزييفها في الشفا والدليل على ان الشيخ لم يقصد الحجة المشهورة اشتمال تقريره على ذكر المحرك الموصل واشارته الى وجوده في ان المماسة وسبب توهم هذا الفاضل هو ان الشيخ لم يتعرض لذكر السبب الثاني بل اقتصر على ذكر معلوله وهو زوال السببية عن السبب الاول ثم ان الفاضل الشارح اعترض على هذه الحجة بانكار وجود الميل اولا ثم بانكار اجتماع ميلين مختلفين دفعة ثانيا ثم بتجويز وجودهما في زمانين مختلفين يفصل بينهما آن واحد لا يوجد فيه الا احدهما او كلاهما وفيما مر من الكلام في كل واحد من هذه المواضع كفاية **قوله** فكل حركة في مسافة ينتهي الى سكون اقول لما فرغ من اثبات السكون بين الحركتين المختلفتين شرع في المطلوب من ذلك وهو بيان ان الحركة الحافظة للزمان دورية وتقريره ان كل حركة في مسافة ينتهي تلك المسافة الى حد وينتهي تلك الحركة الى سكون لما تقدم فهي غير الحركة الحافظة للزمان لان الزمان الذي هو مقدار الحركة على ما مر لا اول له ولا آخر كما مضى بيانه فالحركة التي هو مقدارها يجب ان لا يكون لها اول ولا آخر لكن الحركات التي لا يختلف يكون اما مستقيمة واما مستديرة كما سبق بيانه والمستقيمة لا يمكن ان يتصل دايما لوجوب تناهي المسافة المستقيمة فاذن هي وضعية دورية واعلم ان القايلين بنفي السكون بين الحركات المختلفة بعضها ببعض بحيث يصير المجموع حركة واحدة والزمان اذ هو شيء واحد متصل يجب ان يكون مستندا الى ما هو مثله في الاتصال الوحداني فاذن الحركة الحافظة للزمان متصلة دايما ولا حركة متصلة دايما سوى الدورية وقد ظهر من ذلك ان هذا المطلوب لا يفتقر الى اثبات السكون المذكور كل الافتقار **فايدة** انما يجب ان يتوصا رغير موصل ولا يجب ان يتوهما يقولون صار مفارقا لان الحركة والمفارقة التي هي الحركة منسوبة الى ما يتحرك

ليس يقع دفعة ولا فيما ما هو اول حركة ومفارقة وان يزول كونه موصلا
واقع دفعة هذه الفائدة متصلة بالفصل المتقدم وهو ان الجمهور يقولون في حججهم
التي حكينا عنهم اعني التي زيفها الشيخ عند اثبات الآن الثاني ان المتحرك يصير بعد
الوصول مفارقا وقد رد عليهم من نازعهم في مطلوبهم بان المفارقة عبارة عن الحركة
المنسوبة الى ما يتحرك عنه والحركة ليست تقع دفعة بل في زمان ولا
يوجد منها شيء وهو اولها لان كل جزء يوجد فيها فانه ينقسم ايضا الى اجزاء يتقدم
بعضها الى بعض وهكذا حال المفارقة وما يشبهها فاذن لا يصح ان يقال صار المتحرك
مفارقا او مباينا في آن بل يجب ان يقال ان المتحرك صار غير موصل بعد ما كان
موصلا او زال عنه كونه موصلا في آن فان كون الشيء غير موصل قد يقع في آن
كما يقع في زمان وما ذكره الشيخ في الشفاء وهو ان الحجة المشهورة لا يصير صحيحة
ان بدلت لفظ المباينة باللامماسة فغير مناف لقوله هذا لان تلك الحجة من نفسها
ضعيفة والحجج التي يكون فسادها من جهة المعنى لا يصير صحيحة بتبديل الفاظها تبديلا
غير مؤثر في المعنى اما الحجج الصحيحة فربما يوهم فسادا اذا لم يكن الفاظها مطابقة
لمعانيها الصحيحة هذا ما يمكن ان يقال في تقرير المسئلة **تذنيب** فالحركة التي يجب ان
يطلب حال القوة عليها من حيث هي غير متناهية هي الدورية اقول قد مر في الفصل
الاول من الفصول الثلثة الماضية ان القوة التي لا نهاية لها هي التي يكون على
اعمال وحركات غير متناهية وتبين في الفصلين الاخيرين ان الحركة الغير المتناهية
هي الدورية فاذن الحركة التي يجب ان يتعرف حال القوة عليها من حيث هي غير
متناهية هي الدورية لا غير ولما كان هذا الحكم فرعا على ما تقدم حصل هذا الفصل
تذنيبا له وقد ظهر في هذا الفصل ايضا انه يريد بلا نهاية القوة لا نهايتها
بحسب المدة والعدة **اشارة** اعلم انه لا يجوز ان يكون جسم ذو قوة غير
متناهية يحرك جسما غيره لانه لا يمكن ان يكون الا متناهيا فاذا تحرك بقوته
جسما ما من مبدأ بفرضه حركات لا يتناهى في القوة ثم فرضنا انه يحرك اصغر من ذلك
الجسم تلك القوة فيجب ان يحركه اكثر من ذلك المبدأ المفروض فيقع الزيادة التي
بالقوة في الجانب الآخر فيصير الجانب الآخر متناهيا ايضا هذا محال اقول يريد بيان

امتناع کون القوی الجسمانیة غیر متناهیة واعلم ان القوة الغیر المتناهیة لو کانت جسمانیة
وحرکة جسمًا فلا یخلو اما ان یکون تحریکها لذلک الجسم بالقسر او بالطبع لانه اما
ان لا یکون محلاً لتلک القوة او یکون و القسمان محالات اما الاول فلما یشتمل
علیه هذا الفصل واما الثانی فلما یشتمل علیه اربعة فصول بعده فقوله لا
یجوز ان یکون جسم ذو قوة غیر متناهیة تحرک جسمًا غیره اشارة الی فساد القسم
الاول والحجة علیه ان الجسم لا یمکن ان یکون الا متناهیا وذلک لما مر من وجوب
تناهی الابعاد فاذا حرک جسم بقوته جسمًا آخر من مبدأ مفروض حرکات
لا نهایة لها بحسب الامتداد الزمانی او بحسب العدة فی القوة فان غیر المتناهی لا
تخرج الی الفعل ثم فرضنا ان ذلک الجسم المحرک یحرک جسمًا آخر شبیها بالاول
فی الطبیعة واصغر منه بالمقدار بتلک القوة بعینها من ذلک المبدأ المفروض فیجب
ان یتحرک الثانی اکثر من الاول وذلک لان المقسور انما یعاوق القاسر بحسب طبیعة
المخالفة لطبیعة القاسر من حیث هو قاسر ولا شک ان طبیعة الجسم الاعظم یکون اقوی
من طبیعة الجسم الاصغر لاشتمال الجسم الاعظم علی مثل طبیعة الاصغر وعلی ما زید علیه
ویلزم منه ان یکون معاوقة الجسم الاعظم اکبر من معاوقة الاصغر فاذن یکون
تحریک الاصغر اکثر من تحریک الاعظم و هذا لم ینبه علیه الشیخ فی هذا الفصل الا
انه تبین مما مر فی الفصل السادس من النمط الثانی ومما سیأتی ولما کان
مبدأ التحریکین واحدًا بالعرض وجب ان یقع بالزیادة التی بالقوة فی الجانب
الآخر الذی فرض اللانهایة فیه وکذلک النقصان ویلزم منه انقطاع الاقل
فیکون من ذلک الجانب ایضا متناهیا وقد فرض غیر متناه هذا خلف فاذن هذا الفرض
محال واعلم ان هذا البرهان اعم ماخذا مما استعمله الشیخ فان الحاصل منه ان القوة
الغیر المتناهیة لو حرکت بالفرض جسمین مختلفین لوجب ان یکون تحریکها
ایاهما متفاوتا ویلزم منه کونها متناهیة بالقیاس الی احدهما بعد ان فرضت
غیر متناهیة هذا خلف فاذن القوة الغیر المتناهیة سواء کانت جسمانیة او غیر جسمانیة
یمتنع ان یکون مباشرة لتحریک الاجسام بالقسر والشیخ خصصه بالقوی الجسمانیة
لان غرضه فی هذا الموضع هو نفی اللانهایة عن القوی الجسمانیة والاعتراض المشهور

الذي اورده الفاضل الشارح عليه بتجويز ان يكون التفاوت في التحريكين بالسرعة والبطؤ وح لايلزم منه انقطاع احدهما مندفع بانّ المراد بالقوة المذكورة ههنا هي التي لانهاية لها باعتبار المدة والعدة دون الشدة على ما مرّ ثم انه اورد عليه سؤالاً آخر وهو انّ القائلين بتناهي الحوادث لما استدلوا بوجوب ازدياد كل يوم على تناهيها ردّ الشيخ عليهم بان قال لما لم يكن لها مجموع موجود في وقت من الاوقات لم يكن الحكم بالازدياد عليها صحيحًا فضلاً عن ان يكون مقتضيًا لتناهيها قال والقايل ان يرد عليه ههنا مما يرد هو عليهم بعينه هو ان يقول ليس للحركات التي يقوى هذه القوة عليها مجموع موجود في وقت ما فاذن لا يصح الحكم عليها بالزيادة والنقصان قال ولقد اورد بعض تلامذته هذا السؤال فاجاب بان المحكوم عليه ههنا كون القوة قوية على تلك الافعال وهذا المعنى الحاصل في الحال ولا شك ان كون القوة قوية على تحريك الكل اقلّ من كونها قوية على تحريك الجزء فوقع التفاوت في القوة عليها بخلاف الحوادث فان مجموعها لما لم يكن موجودًا في وقت ما استحال الحكم عليها بالزيادة والنقصان ثم قال الفاضل الشارح وللسايل ان يعود ويقول انكم انما يستدلون على تفاوت قوة القوة على تحريك الكل والجزء بوقوع التفاوت في تلك الافعال وح يعود الاشكال اقول الشيخ لم يحكم بنفي الازدياد عن الحوادث الغير المتناهية بل ذكر في آخر النمط الخامس ان جميعها لا يمكن ان يوجد في وقت وغير التناهي المعدوم قد يكون فيه اكثر واقل ولا نسلم ذلك كونه غير متناه في العدم وفي هذا الكلام تصريح بان كثرة الشيء وقلته لا ينافيان كونه غير متناه وكيف وربما يوصف بها وباللانهاية معًا في النظر الاول اذا اختلف جهتاهما اعني جهة الكثرة والقلة وجهة اللانهاية وبيان ذلك ان كل ما يمتد مرتبًا في العقل او في الخارج معدًا اذا كان او عددًا فيكون لا محالة للامتداد جهتان يمكن ان يوصف ذلك الامتداد في الجهتين معًا بالتناهي او يسلبه فيهما التناهي او يوصف في احد بهما يه ويسلب في الاخرى عنه والحكم بالازدياد والانتقاص عليه لا يكون الا في الجهة الموصوفة بالنهاية لانهما من خواص الكم المتناهي فاذن الحكم بهما من جهة واحدة

لاينافي سلب النهاية في الجهة الاخرى بحسب النظر المذكور واما امتناع سلب النهاية
عنه اذا كان موجودا على ما هو المتقرر عند جمهور الحكماء فذلك لامر يقتضيه خارج
من مفهومه وهو غير ما نحن فيه واذا تقرر هذا فنقول لما كانت لانهاية الحوادث
في الجهة التي تلي الماضي وازديادها في الجهة الاخرى التي يلي الحال لم يكن الاستدلال
على وجوب التناهي صحيحا كما مر واما الافعال الصادرة عن القوة المذكورة
فلما كان لامتدادها مبدأ واحد بالعرض وكانت متناهية للزيادة ونقصان بحسب
طبايع المقسورات المختلفة وجب ان يكون التفاوت في الجهة الاخرى واوجب
التفاوت تناهيها في تلك الجهة ايضا وبذلك افترقت الصورتان فهذا ما عندي
في هذا الموضع واما عبارة الشيخ في الجواب المحكي عنه الى بالفاظه حتى انظرها
**مقدمة** اذا كان شيء ما يحرك جسما ولا ممانعة في ذلك الجسم كان
قبول الاكبر للتحريك مثل قبول الاصغر فلا يكون احدهما اعصى والآخر اطوع حيث
لا معاوقة اصلا لما فرغ من بيان امتناع كون القوى الجسمانية غير متناهية التحريك
بالقسر اراد ان يبين امتناع كونها غير متناهية التحريك بالطبع ايضا فقدم لذلك ثلث
مقدمات اوّلها ما ذكره في هذا الفصل وهو ان الجسم من حيث هو لما لم يكن مقتضيا
للتحريك ولا يمنع عنه بل كان ذلك القوة كله كما مر فاذن كبيرة وصغيرة اذا فرضنا
مجردين عن تلك القوة كانا متساويين في قبول التحريك والا لكان الجسم من حيث
هو جسم مانعا عنه **مقدمة** اخرى القوة الطبيعية لجسم ما اذا حركت جسمها
ولم يكن في جسمها معاوقة اصلا فلا يجوز ان يعرض بسبب الجسم تفاوت في
القبول بل عسى ان يعرض ذلك بسبب القوة وهذه ثانية وهي ان القوة الجسمانية
المسماة بالطبيعة اذا حركت جسمها ولا محالة يكون ذلك الجسم خاليا
عن المعاوقة والا لم يكن الطبيعة لذلك فلا يجوز ان يعرض بسبب كبر الجسم وصغره
تفاوت في القبول لما مر في المقدمة الاولى بل ان عرض تفاوت فهو بسبب القوة وانها
يختلف باختلاف محلها على ما سياتي في المقدمة الثالثة وهناك يستبين
ان التفاوت كما هو في المحركات القسرية بسبب القوابل لا غير فهو
في الطبيعة بحسب الفواعل لا غير **مقدمة** اخرى القوة في الجسم الاكبر اذا كانت

مقدمة اخرى القوة في الجسم الاكبر اذا كانت متشابهة للقوة في الجسم الاصغر حتى لو فصل من الاكبر مثل الاصغر تشابهت القوتان بالاطلاق فالجسم الاكبر اقوى واحسن اذ فيه من القوة شبيهة تلك وزيادة وهذه ثالثة المقدمات وهي ان القوة الجسمانية المتشابهة يختلف باختلاف الاجسام وبتناسب بتناسب محالها المختلفة بالكبر والصغر لانها حالة فيها فيها متجزية بتجزيها والفاظ الكتاب واضحة **قوله** نقول لا يجوز ان يكون في جسم من الاجسام قوة طبيعية تحرك ذلك الجسم حركة طبيعية بلا نهاية لما فرغ من المقدمات شرع في المقصود وهو ما ذكرناه في صدر الفصل بقوله وذلك لان قوة ذلك الجسم اكبر واقوى من قوة بعضه لو انفرد اشارة الى المقدمة الاخيرة وقوله وليس زيادة جسم في القدر ية مؤثرة في منع التحريك حتى يكون نسبة المتحركين والمحركين واحدة اشارة الى المقدمة الاولى والى سبب الاحتياج اليها وهو ان المعاوقة لو كانت في الكبير اكثر منها في الصغير مع ان القوة في الكبير ايضا اقوى منها في الصغير لكانت نسبة المتحركين والمحركين واحدة لكن ليس الامر كذلك الساهر في المقدمة الاولى وقوله بل المتحركات في حكمها لا يختلفان والمحركات مختلفان اشارة الى ما استبان في المقدمة الثانية وهو كون التفاوت ههنا بسبب الفواعل لا بسبب القوابل وقوله فان حركا جسمها من مبدأ مفروض حركات بغير نهاية عرض ما ذكرناه تقرير للبرهان بالاحالة الى ما مر وهو انه يلزم من ذلك وقوع التفاوت في الجانب الذى فرض غير متناه ويلزم منه تناهي الاقل لما مر وقوله وان تحرك الاصغر حركات متناهية كانت الزيادة على حركاتها على نسبة متناهية فكان للجميع متناهيا متمم لهذا البرهان وانما احتاج الى ذلك لان اللازم مما مر ليس الا وجوب تناهي الحركات الصادرة عن الجسم الاصغر لكن كان ذلك في الحجة السابقة خلفا لان القوة الواحدة اقتضت من حيث هي غير متناهية فعلا متناهيا ولم يكن ههنا خلفا لان القوة ليست بواحدة بل تمام الزم المحال من حيث ما ذكره وهو ان تناهي حركات الاصغر يقتضي تناهي حركات الاكبر ايضا لكونهما على نسبة جسميتهما المتناهيين على ما مر في المقدمة الثالثة فهذا تقرير ما في الكتاب واعلم انا ذكرنا ان الشيخ يريد بيان امتناع كون القوى الجسمانية غير متناهية

التحريك فنبه بامتناع صدور مسمّى التحريك عنهما اعنى الذى بالقسر والذى بالطبع من غير نهاية لكن لما كان البرهان الذى اقام على امتناع كون القوة الجسمانية الغير المتناهية محركة بالقسر اعم مأخذاً من الموضع الذى استعمله فيه هذا البرهان الذى اقام على امتناع كونها محركة بالطبع اخص تناولاً مما يجب وذلك لانه لم يقم الا على امتناع صدور التحريك الغير المتناهى عن قوة حالة فى الجسم لا معاوقة فيه منقسمة بانقسام ذلك الجسم على التشابه كالطبيعة والنفوس الفلكية المنطبعة فى اجسامها وبالجملة القوى المتشابهة الحالة فى الاجسام البسيطة والتحريك بالطبع الذى يقابل التحريك بالقسر يكون اعم من ذلك لكونه متناولاً للتحريكات الصادرة عن النفوس النباتية والحيوانية مع ان اجسامها المركبة لا تخلو عن معاوقات يقتضيها طباع بسائطها على ما نبيّن فيما مرّ وايضاً اكثر تلك النفوس مما لا ينقسم بانقسام محالها لكون تلك المحال اجساماً اليه فاذن هذا البرهان كان اخص مما يجب لكن لما كان المقصود ههنا بيان امتناع كون الصور الفلكية المنطبعة فى هيولاتها مبدأ للتحريكات الغير المتناهية اكتفى الشيخ بهذا البرهان المشتمل على حصول مقصوده **تذنيب** فالقوة المحركة للسماء غير متناهية وغير جسمانية فهى مفارقة عقلية وفى بعض النسخ فهى غير جسمانية فهى مفارقة عقلية قد بان فيما مضى وجوب وجود حركة غير متناهية وبان انها لا يكون الا دورية وبان فى النمط الثانى ان الاجسام المحركة بالحركة الدورية هى السماويات فتبيّن ان ثبت ان القوة المحركة للسماء غير متناهية وثبت ايضاً بالبرهان المذكور فى الفصول المتقدمة ان القوى الجسمانية لا يصدر عنها حركة غير متناهية فانتجت المقدمات ان القوة المحركة للسماء ليست بجسمانية وما ليس بجسمانى يكون مفارقاً فاذن هى مفارق والمفارق اما نفس او عقل والنفس المفارقة اذا حاولت تحريك جسمها فانما يحاوله بخروج ما فيها بالقوة من الكمال الى الفعل والا فلا احتياج لها الى التحريك فاذن مفتقرة فى التحريك الى شئ يكون كمالاته موجودة بالفعل ليخرج تلك الكمالات النفسانية من القوة الى الفعل وذلك الشئ هو عقل ولا محالة يكون ذلك الشئ هو السبب الاول لتحريك السماء فاذن القوة الاولى التى

يصدر عنها تحريك السماء مفارقة عقلية **وهم وتنبيه** لعلك تقول ما جعلت السماء يتحرك عن مفارق وقد كنت منعت من قبل ان يكون المباشر للتحريك امرا عقليا صرفا بل هو قوة جسمانية فجوابك ان هذا الذي تثبت هو المحرك اول ولم يجز ان يكون الملاصق للتحريك قوة جسمانية وقد تبين في الفصل العاشر من هذا النمط ان محرك السماء لا يجوز ان يكون عقلا بل هو قوة نفسانية جسمية وههنا قد حكم بانه مفارق عقلي وذلك توهم مناقضة فنبه على ان ذلك غير مناقض لان الحكم بان المباشر للتحريك لا يجوز ان يكون عقلا لا ينافي كون العقل مبدأ من وجه آخر واعلم ان تحريك النفس تحريك فاعلي وتحريك العقل تحريك غائي والغاية وان كانت من حيث هي علة لعلية الفاعل مبدأ ابعيد فهي من حيث اثبات الفعل اليها باعتبار غير اعتبار انتسابها الى ساير العلل مبدأ قريب وبه ينحل ما اشكل على الفاضل الشارح وهو ان المحرك القريب ان كان جسمانيا فهو نفس والا فهو عقل ولا وجه لكونهما معا سببين **وهم وتنبيه** ولعلك تقول ان جاز ذلك فيكون متناهي التحريك دائم التحريك فيكون بغير هذه الحركة فاسمع واعلم انه يجوز ان يكون محرك غير متناهي التحريك يحرك شيئا آخر ثم يصدر عن ذلك الآخر حركات غير متناهية لا على انها يصدر عنه لو انفرد بل على انه لا يزال ينفعل عن ذلك المبدأ الاول ويفعل واعلم ان قبول الانفعالات الغير المتناهية غير التأثير الغير المتناهي والتأثير الغير المتناهي على سبيل الوساطة غير تأثيره على سبيل المبدائية وانما الممتنع في الاجسام احد هذه الثلاثة فقط معنى السؤال انه ان جاز ان يكون المباشر لتحريك السماء قوة جسمانية فيكون تلك القوة متناهية التحريك لا دائمة التحريك ليكون محركة لغير الحركة السماوية الدائمة هف ونبه على الجواب انه يجوز ان يكون محرك غير متحرك عقلي غير متناهي التحريك يحرك قوة حالة في جسم اي يحدد منه في تلك القوة امورا متصلة غير قارة ثم يصدر عن تلك القوة حركات غير متناهية في ذلك الجسم لا على ان يصدر عن تلك القوة لو انفردت بل على انها تنفعل دائما عن ذلك المحرك العقلي وتفعل بحسب انفعالاتها تلك ثم زاد في البيان بالفرق بين الانفعالات الغير المتناهية وبين التأثيرات الغير المتناهية على سبيل الوساطة وبين تلك التأثيرات على سبيل المبدئية وذكرات الممتنع على القوى

هو الثالث فقط واعترض الفاضل الشارح بان الامور الحادثة في النفس الجسمانية
لا يجوز ان يصدر عن العقل فان الثابت لا يكون علة للمتغير ولاجله فلم يجز صدور
الحركات منه من غير احتياج الى النفس ونحن لا يمكن القطع في شيء من القوى
بانها لا تقوى على افعال غير متناهية لاحتمال انفعالها عن العقل دائما والجواب
ان المتغير انما يصدر عن الثابت بسبب وجود الحركة الدائمة والحركة
لا توجد الا عند تجدد احوال في محركها منسوبة الى ارادة او ميل طبيعي
او قسري فيكون كل حركة علة لتجدد حال وكل تجدد حال علة لتجدد حركة فيحصل
التجددات في المحرك والحركات في المتحركات فاذن لا بد من متحرك يتجدد احواله
وليس هو بعقل وكما امتنع في الفلك انتساب تلك الاحوال الى طبيعة او قسر
ثبت انتسابها الى نفس واما احتمال كون القوى الجسمانية قوية على غير المتناهي بحسب
القوة لانفعالها عن العقل فليس بالزام على الشيخ لانه عين ما صرح به لكنه
لا يتصور فيما لا يستمر انفعاله لانه وافعاله **اشارة** فالمبدأ المفارق العقلي
لا يزال يفيض منه تحريكات نفسانية للنفوس السماوية على هيآت نفسانية شوقية
ينبعث عنها الحركات السماوية على النحو المذكور من الانبعاث ولان تأثير المفارق
متصل فيما يتبع ذلك التأثير متصل على ان المحرك الاول هو المفارق لا يمكن
غير هذا اقول بيان لكيفية صدور الاحوال المتجددة في النفس الفلكية عن العقل
وصدور الافعال بحسبها عن النفس وهو غني عن الشرح **استشهاد** صاحب
المشائين قد شهد بان محرك كل كرة محرك تحريكات غير متناهية وانه
غير متناهي القوة وانه لا يكون لقوة جسمانية فغفل عنه كثير من اصحابه حتى ظنوا ا
ان المحركات بعد الاول قد يتحرك بالعرض لانها في اجسام والعجب انهم جعلوها نفوسا
عقلية ولم يحضرهم ان المتصور العقلي غير ممكن لجسم ولا لقوة جسم فهو غير
ممكن لما يتحرك بذاته ويتحرك بالعرض اي بسبب متحرك بذاته وانت ان حققت
لم تستبح ان تقول ان النفس الناطقة التي لنا متحركة بالعرض الا بالمجاز وذلك
لان المتحرك بالعرض هو ان يكون الشيء صار له وضع وموضع بسبب ما هو فيه
ثم زوال ذلك بسبب زواله عما هو فيه الذي هو منطبع فيه تدبر في بيان كثرة ا

العقول ان قوماً من المشائين ظنوا ان المتشبه به في جميع السماويات واحد لان المعلم
الاول قد حكم في موضع بوحدته وفي موضع آخر بكثرته وذكرنا وجه كل
واحد من قوليه فذلك القوم زعموا ان المحركات السماوية هي نفوسها المنطبعة
في اجسامها ولزمهم القول بتحركها بالعرض لان الحال في المتحرك بالذات يتحرك
بالعرض والمحرك المتحرك يحتاج من حيث يتحرك الى محرك آخر ولا يتسلسل بل يجب ان
ينتهي الى محرك غير متحرك من حيث هو محرك قالوا وذلك المحرك الذي لا يتحرك
من حيث هو محرك هو العلة الاولى او العقل الاول وساير ما عدا ذلك الواحد
من المحركين متحرك اما بالذات او بالعرض وذلك غير واجب لانه لا يجوز
ان يكون المحرك غير متحرك من جهة ما هو محرك فيكون متحركاً من جهة اخرى مثلاً
من حيث كونه حالاً في مادة وهذا هو الذي حملهم على الاكتفاء بالصور المنطبعة
في مواد الافلاك وان النفوس المفارقة والعقول فرد الشيخ عليهم في هذا الفصل
بشيئين احدهما قول المعلم الاول فانهم يدعون ملازمة مذهبه وذلك انه صرح
بانه محرك كل كرة جوهر مفارق لكن القوم المذكور قد غفلوا عن جميع اقواله وانتاجها
والثاني اعترافهم بان للنفوس السماوية تصورات عقلية هي مبادي تشوقاتها
وتقرير ذلك ان التصور العقلي لا يمكن ان يكون لجسم او قوة جسم لما مر في النمط الثالث
وكل متحرك بالذات او بالعرض فهو جسم او قوة جسم فاذن التصور العقلي لا يمكن
ان يكون لما يتحرك بالذات او بالعرض لكن للمحركات السماوية تصورات عقلية بزعمهم
فاذن هي عقول مفارقة غير متحركة بالذات ولا بالعرض ثم ان الشيخ ازال وهم
من يظن ان النفوس الناطقة متحركة بالعرض ويشبه النفوس الفلكية بها
ببيان معنى الحركة بالعرض ونفى ذلك المعنى عن النفوس الناطقة وجميع ذلك
ظاهر واعلم ان المحصلين من المشائين لا يذهبون الى ما ذهب اليه القوم المذكور
وانما يذهب اليه قوم منهم لا مزيد تحصيل لهم يدل على ذلك قول الشيخ في كتابه الموسوم
بالمبدأ والمعاد فانه قال بهذه العبارة والمتفلسف يضع عدد الكرات المتحركة على
ما كان ظهر في زمانه ويتبع عددها عدد المبادي المفارقة فالاسكندر يصرح ويقول
في رسالته التي في المبادي ان محرك جملة السماء واحد ولا يجوز ان يكون عدداً

اكثر وان لكل كرة محركا ومعشوقا مخصا به وثامسطيوس يصرح ويقول ما هذا
معناه ان الاشبه والاحق وجود مبدأ حركة خاصة لكل فلك على انه فيه ووجود
مبدأ حركة خاصة له على انه معشوق ومفارق اشارة الاول ليس فيه كثرة
لوحدانيته يريد بيان ان المعلول الاول لا يمكن ان يكون جسما بل هو عقل مجرد قال الفاضل
الشارح هذا الفصل يشتمل مع الذي يليه على بيان الطريقة الثالثة لاثبات العقول
وتقرير ما في هذا الفصل ان المبدأ الاول ليس فيه كثرة لوحدانيته كما تبين في النمط الرابع
فيلزم مما علمت ان لا يكون مبدأ الا لواحد بسيط اللهم الا بالتوسط وكل جسم كما علمت
مركب من هيولى وصورة فيتضح لك ان المبدأ الاقرب لوجوده علة اثنين او عن مبدأ فيه
حيثيتان ليصح ان يكون عنه اثنان معا لانك علمت انه ليس ولا واحد
من الهيولى والصورة للاخرى بالاطلاق ولا واسطة بالاطلاق بل يحتاجان الى ما هو
علة لكل واحدة منهما معا او لهما معا ولا يكونان معا عما لا ينقسم بغير توسط فالمعلول
الاول عقل غير جسم وانت فقد صح لك وجود عدة عقول متباينة ولا شك
ان هذا المبدأ الاول في سلسلتها او في خيرها العقلي اقول فيلزم كما علمت في النمط الخامس
ان لا يكون مبدأ الا لواحد بسيط الا بالتوسط وكل جسم كما علمت في
النمط الاول مركب من هيولى وصورة فيتضح لك ان المبدأ الاول لوجود الجسم يكون
مؤلفا عن شيئين او يكون وجود الجسم عن مبدأ فيه حيثيتان لئلا يصح ان يصدر عنه
الهيولى والصورة معا لانك علمت في النمط الاول ايضا انه لا واحد منهما علة ولا
واسطة مطلقة للاخرى بل يحتاجان معا الى علة يوجد كل واحدة فان ايجاد المركب
مسبوق بايجاد اجزائه او يوجدهما معا ولا يجوز ان يكون علتهما القريبة
شيئا غير منقسم فاذن المعلول الاول جوهر بسيط ليس بجسم ولا بجزء جسم
ولا بنفس يتعلق به بل هو عقل محض فقد صح لك في هذا النمط وجود عدة
عقول متباينة الذوات هي مبادي تحريكات الافلاك ولا شك ان هذا المبدأ
الاول في سلسلتها اي هو ايضا محرك لفلك هو اول الافلاك او في خيرها العقلي
ان لم يكن محركا لذلك اي يكون مشاركا لها في التجرد والبراءة
عن القوة تنبيه قد يمكنك ان تعلم ان الاجسام الكرية العالية

افلاكها وكواكبها كثيرة العدد اقول هذا الفصل مشتمل على اربعة مطالب
اكثرها مما قد سبق بيانه ولذلك وسم بالتنبيه وانما جمعها ههنا تذكرا او تنبيها على
كثرة العقول فالاول هو معرفة كثرة الاجرام العالية والثانية معرفة كثرة محركاتها
اعنى نفوسها والثالث معرفة كثرة متشوقاتها اعنى عقولها والرابع معرفة اختلافاتها
الذاتية بعد اشتراكها في بعض الامور وفي آخر الفصل ترغيب على تعرف
عالمها التفاصيلية ونحن نبين ذلك اما المطلوب الاول فالنظر فيه من العلوم
الرياضية ولذلك قال فيه وقد يمكنك ان تعلم ولم يشتغل ببيانه وانا اورد حاصل
نظر اهل تلك العلوم فيه على سبيل الاجمال فاقول الاجرام العالية تنقسم الى كواكب
والى افلاك اما الكواكب فينقسم الى سيارات والى ثوابت والسيارات سبعة والثوابت
الكثيرة التي امكن احصاؤها وقد عدد منها الف ونيف وعشرون كوكبا والطريق الى معرفة
وجود الكواكب هو العيان لا غير والى معرفة سيرها وثباتها هو الرصد
واما الافلاك فكثيرة والطريق الى اثباتها الاستدلال بحركات الكواكب
المرصودة بالرصد بعد تمهيد الاصول الحكمية وهى استناد كل حركة
الى جسم يتحرك بها بالذات ويحرك ما يحتوى عليه بالعرض ووجوب
الاتصال في الحركات الفلكية المستديرة البسيطة ووجوب التشابه
فيها وامتناع الخرق والالتيام على اجرامها وقد اختلف اهل العلم في عددها
اختلافا لا يرجى زواله بعد ان ينتهى هذا الى كلية يظهر منها حركة واحدة اما
بسيطة او مركبة والى جزئية ينفصل الكلية اليها فالقدماء اثبتوا ثمانية
افلاك كلية محيطة بعضها ببعض بحيث يماس مقعر العالي محدب السافل
يكون مركز الجميع مركز الارض واحدها وهو المحيط بالكل فلك الثوابت فانه
مما لا بد منه وان كون الثوابت على افلاك كثيرة ممكنا وهذا الفلك هو ايضا
فلك البروج وسبعة للسيارات السبعة على التفصيل المشهور وانه كان فيه
ايضا خلاف والمتأخرون زادوا فلكا آخر غير مكوكب متحركا للكل بالحركة اليومية
وجعلوه محيطا بالكل ثم ان الفريقين جعلوا الفلك الكلي لكل كوكب منفصلا
الى اجسام كثيرة يقتضيها اختلافات حركات ذلك الكوكب طولا وعرضا واستقامة

ورجعة وسرعة وبطوءاً وبعداً وقرباً من الارض فمن غير المحصلين من جعل لتلك الاجسام اشكالاً غير الكرة كالقائلين بالشوراات والحلزونات والدفوف وامثالها وجعلوها منضودة في جوف متسمل عليها هو ثخن فلك الكلي ومنهم من جعلها في حركاتها ايضاً مختلفة كالقائلين باسترخاء اوتارها عند الرجوع وما يقابله عند الاستقامة وكالقائلين باقبال الفلك وادبارها من استناد ذلك الى الحركة بسيطة متشابهة هذا كله مع اختلافهم في اعدادها والمحصلين الذين يلتزمون القوانين الحكمية فقد اختلفوا ايضاً في اعدادها بعد اتفاقهم على وجوب استدارتها شكلاً وحركة والمعلم الاول ذكر ان عدد الجميع يقرب من خمسين وما فوقه والمتاخرون المقتفون لارصاد بطليموس الفاضل اثبتوا لكل فلك كوكباً ممثلاً بفلك البروج مركزه مركز العالم يماس محدباه مقعرما فوقه وبمقعره محدب ما تحته وهو فلكه الكلي المشتمل على ساير افلاكه الا القمر فانه ممثله المسمى بفلك الجوزهر ويحيط بفلك آخر له يسمى المايل هو الذي يشتمل على ساير افلاكه وفلكاً خارج المركز عن مركز الارض ينفصل عن المثل للمايل يماس محدباهما ومقعراهما على نقطتين ليسمى الابعد عن الارض وجاً والاقرب منه حضيضاً وفلكاً آخر يسمى بالتدوير غير محيط بالارض وهو في ثخن الخارج المركز مماس محدبه سطحية على نقطتين يسمى ابعدهما عن مركز الارض ذروة واقربها حضيضاً اما خلا الشمس فانها يكتفي باحد الفلكين اعني خارج المركز او التدوير من غير رجحان لاحدهما على الآخر بالقياس الى حركاتها الا ان بطليموس رأى اثبات الخارج لها اولى لكونه ابسط والكواكب الستة مركوزة في تداويرها بحيث يماس سطوحها سطوح التداوير على نقطة والشمس والمركوزة في الخارج المركز وزاد في العطارد فلكاً آخر خارج المركز ايضاً فله فلكان خارجا المركز يشمل الممثل على احدهما اشتمال ساير الممثلات على امثاله وهو المسمى بالمدير ويشتمل المدير على الثاني اشتمال الممثل عليه وهو المسمى بالحامل الفلك المتدوير اذ هو المشتمل عليه فيكون جميع افلاك الكواكب السبعة على هذا التفصيل سوى اثنين وعشرين ومع الفلكين العظمين اربعة وعشرون عشرة منها موافقة

المراكز لمركز الارض وثمانية خارجة المراكز عنه وستة افلاك تداوير يتحرك الفلك الاعلى بالحركة الاولى اليومية السريعة ويتحرك ما دونه بحركته ويتحرك فلك الثوابت بالحركة الثانية البطية ويتحرك ما دونها ولكل فلك من الباقية حركة خاصة الا الممثلات الستة التي فوق القمر فانها لا يتحرك غير الحركتين المذكورتين فينتظم الرجعة والاستقامة والسرعة والبطؤ والقرب والبعد بحركات الافلاك الخارجة المراكز والتداوير ويتركب حركات الكواكب المختلفة الطولية من هذا الحركات على تفصيل المذكور في كتب الهيئة وبقيت الحركات العرضية الموجودة للتداوير الخمسة المتحيرة وبعض اختلافات الخمسة والقمر والحركة المقتضية لتناقص البعدين قطبي الفلكين العظيمين على ما يظن ان ثبت وجود ذلك التناقص حقيقة محتاجة الى اثبات اجرام آخر يتحرك بها وقد اشار الشيخ وغيره من الحكماء والمهندسين الى ان عدد هذه الافلاك ينبغي ان ثبت مضافة الى ما سبق لاجل هذه الحركات الا ان الآراء لم يتفق بعد على ذلك اتفاقها على ما سبق ذكره فهذا هو القول المجمل في عدد الافلاك **قوله** ويلزمك على اصولك ان يعلم ان لكل جسم منها كان فلكا محيطا بالارض موافق المركز اوخارجا او فلكا غير محيط مثل التدويرات او كوكبا شيئا هو مبدأ حركة مستديرة على نفسه لا يتميز الفلك في ذلك عن الكواكب وان الكواكب ينتقل حول الارض بسبب الافلاك التي هي مركوزة فيها لا بان ينخرق لها اجرام الافلاك ويزيدك في ذلك بصيرة انك اذا تأملت حال القمر في حركته المتضاعفة واوجبه وحال عطارد في اوجبه فانه لوكان هناك انخراق يوجبه جريان الكواكب وجريان فلك تدويره لم يفرض ذلك كذلك وهذا هو النمط الثاني وهو معرفة كثرة النفوس المحركة لهذه الافلاك وهو بحث حكمي ولذلك قال ويلزمك على اصول واعلم انهم اختلفوا ايضا في محركات الافلاك الجزئية للكواكب السبعة فذهب فريق الى ان كوكب منها ينزل مع افلاكه منزلة حيوان واحد ذو نفس واحدة يتعلق بالكواكب دل تعلقها وبافلاكه بواسطة الكواكب بعد ذلك كما يتعلق نفس الحيوان بقلبه اولا وباعضائه الباقية بعد ذلك بتوسطة فالقوة المحركة منبعثة عن الكواكب الذي هو كالقلب في افلاكه التي هي كالجوارح

والاعضاء الباقية وعلى هذا التقدير يكون النفوس الفلكية تسعا اثنتان للفلكين
العظمين وسبع للسيارات وافلاكها وذهب ابو البركات الى ان كل فلك من الافلاك
المذكورة ذو نفس محركة اياه وكذلك كل كوكب وقد اثبت للكواكب ايضا حركات
وضعية على نفسها كما اثبت لافلاكها فان حكمها في وجوب اخراج الاوضاع
الممكنة من القوة الى الفعل واحد وهذا الشيء غير محسوس فيما فوق القمر
اما القمر فانه لم يكن مصمتا لا يرى فيه الانعكاس كما يرى من المجالات وفيه [illegible]
او اجسام موجودة واقعة بحذائه بل كان شيئا موجودا فيه ثابتا في جميع الاوقات
على حالة واحدة لم يكن له حركة استدارة لكن الحكم القطعي فيه مشكل
والاظهر انه لا يكون شيئا موجودا فيه لوجوب بساطته وامتناع تغيره عن وضعه
الطبيعي فعدد النفوس المحركة على هذا الراي عدد الافلاك والكواكب جميعا
والشيخ حكم بذلك في الكتاب بقوله ان لكل جسم منها فلكا كان او كوكبا شيئا هو
مبدأ حركة مستديرة على نفسه لا يتميز الفلك في ذلك عن الكواكب ويؤكده
ما ذكرناه قبل من وجوب كون الافلاك الخارجة المراكز والتداوير والكواكب
مختصة في الابداع بصور كمالية زائدة على صور الممثلات ثم ان الشيخ نفى الوهم المذكور
اليه عند العوام وهو ان الكواكب يتحرك في الافلاك تحرك الحيتان في المياه فان القول
بتكثر ... المحركات المقتضي لتكثر المحركات مبني عليه وانما نفاه بشيئين احدهما
البرهان الكلي المتقدم وهو امتناع الخرق والالتيام على الاجسام ذوات الحركات
المستديرة بالطبع واليه اشار بقوله وان الكواكب ينتقل حول الارض الى قوله
لا بان ينخرق لها اجرام الافلاك والثاني برهان جزئي حدسي وهو ان الرصد والا
عتبار يدلان على موافاة مركز تدوير القمر اوجه في كل دورة مرتين وهو عند
كونه في الاجتماع والاستقبال وحضيضه ايضا مرتين وهو عند كونه في تربيعي
الشمس وكذلك على موافاة مركز تدوير عطارد اوجه في كل دورة مرتين احدهما
عند كونه في تاريخنا هذا في اول العقرب بالتقريب والثاني عند كونه في اول
الثور الا ان اوجه العقربي يكون ابعد من الارض من اوجه الثوري بخلاف
القمر فان اوجيه متساويان وموافاة حضيضه ايضا مرتين على التساوي وهو عند

كونه فى اوّل برجى السرطان والحوت فاذن لم يكن للفلك الحامل للتدوير حركة
بل كان التدوير هو الذى يقطع الحامل بحركته وحده لم يعرض ذلك كذلك
والوجه فى القمر هو ان حامل تدويره يتحرك الى توالى البروج كل يوم اربعة وعشرين هى
جزء وكسر جزء من ثلثمائة وستين جزء من المحيط ويحمل التدوير معه والمايل يتحرك
بحركته وحركة الممثل جميعًا الى خلاف التوالى احد عشر جزءً او كسرًا ويحمل الحامل معه
فيذهب بذلك مما مثله من اكثرهما نقصانًا لاختلاف الجهتين ويبقى حركة مركز التدوير
عن ضعف الاول ثلثة عشر جزءً وكسرًا والتقدير الالهى قد اقتضى ان يكون مركز
التدوير عند موافاته الشمس فى اوج الحامل فاذا تحرك الفلكان من موضع الموافاة
حركتيهما المذكورتين صار الاوج مما يلى احدهما يعنى الشمس على بعد احد عشر جزء
وكسرًا من ذلك الموضع ومركز التدوير مما يلى جانب الآخر على بعد ثلثة عشر جزء وتحركت
الشمس بحركتها الخاصة بها قريبًا من حوالى الجهة التى تلى المركز منه ايضًا وكانت الشمس
متوسطة بين الاوج وبين مركز التدوير على بعدين متساويين بين كل واحد منها اثنى عشر
جزءً وكسر ومجموعهما هو بعد مركز التدوير من الاوج ولكون ذلك البعد ضعف
بعد المركز عن الشمس سمى بالبعد المضاعف وسميت حركة الحامل بذلك القدر بالحركة
المضاعفة وهكذا يومًا بعد يوم حتى اذا صار بعد المركز عن الشمس ربع دور وبعد
الاوج عنها من الجانب الآخر ايضًا ربعًا وكان بين الاوج والمركز نصف دور وفى
المركز متى يلى الاوج اعنى الحضيض فاذا صار بعد المركز عن الشمس نصف دور استقبله
الاوج من الجانب الآخر فوافاه فى استقبال الشمس وكذلك فى التربيع الآخر
فاذن المركز يوافى الاوج فى الاجتماع والاستقبال والحضيض فى التربيعين واما
عطارد فلما كان له فلكان خارجا المركز اعنى المدير والحامل وأوج المدير يتحرك
بحركة الممثل البطيئة المنهية به فى زماننا الى اول العقرب وكان المدير متحركًا بالحامل على
خلاف التوالى قدر سير الشمس والحامل متحركًا بالتدوير على التوالى ضعف ذلك وكان
التقدير الالهى مقتضيًا ان يكون مركز التدوير فى الاوجين معًا وجب اذا تحرك الفلكان
عن ذلك الموضع ان يصير بعد المركز عن الاوج الحامل ضعف سير الشمس وعن اوج المدير
بعد ذهاب تلك الحركتين مثله من الاكثر قصاصًا مثل سيرها والبعد بين الاوجين مثاله

فيكون اوج المدير متى سطابقي اوج الحامل وهو كز التدوير حتى اذا صار بعد المركز عن
اوج المدير بنصف دورة استقبله اوج الحامل من الجانب الآخر فوافا والمركز عند
حضيض المدير ولاجل ذلك كان المركز في هذا الاوج اقرب الى الارض مما كان في
الاوجين معًا ويكون اقرب ما يكون المركز من الارض في موضعين متساوي البعد عن
الاوجين المتقابلين ويكونان لا محالة الى الاوج الادنى اقرب من الاوج الابعد وهما
اول السرطان والحوت فانهما على التثليث من الاوج الابعد وعلى التسديس من الاوج
الاولى هذه حال القمر وعطارد في اوجيهما اى في وصولهما الى وج الحامل مرتين في دورة
واحدة واحدة وذلك مما يقتضي الحدس بكون الحركات مستندة الى الافلاك
لا الى الكواكب انفسها فاذن لا يقع خرق في اجرام الافلاك وانكر الفاضل الشارح
جواز كون الجسم الواحد متحركا بحركتين مختلفتين قال لان الانتقال الى جهة يلزم الحصول
في تلك الجهة فلو انتقل الى جهتين يلزم حصوله دفعة في جهتين سواء كان الانتقالان
بالذات او بالعرض ويما ثم قال لا يقال انا نرى الرحى يتحرك الى جهة والنملة عليه الى
خلافها لانا نقول لم لا يجوز ان يكون للنملة دفعة حال حركة الرحى وللرحى حال حركة
النملة وهذا وان كان مستبعدًا لكن الاستبعاد عندهم لا يعارض البرهان والجواب
ان الجسم الواحد لا يتحرك حركتين الى جهتين من حيث هما حركتان بل يتحرك حركة واحدة
تتركب منهما فان الحركات اذا تركبت وكانت الى جهة واحدة احدثت حركة
تساوي مجموعها وان كانت في جهتين متضادتين احدثته حركة متساوية لفضل
البعض على البعض وسكونا ان لم يكن فضلا وان كانت في جهات مختلفة احدثت
حركة مركبة الى جهتين بتوسط تلك الجهات على نسبتها وذلك على قياس سائر الممتزجات
فاذن الواحد لا يتحرك من حيث هو واحد الا حركة واحدة الى جهة واحدة الا ان الحركة
الواحدة كما يكون متشابهة فقد يكون مختلفة وكما يكون بسيطة فقد يكون مركبة
وكل بسيط متشابهة وكل مركبة مختلفة ولا ينعكسان والحركات المختلفة يكون بالقياس
الى متحركاتها الاول بالذات والى غيرها بالعرض ولا يكون جميعها بالقياس الى تحرك واحد
بالذات بل لو كان فيهما ما هي بالقياس اليه بالذات لكانت احديهما فقط واذا ظهر ذلك
فقد ظهر انه لا يلزم من كون الجسم متحركا بحركتين حصوله دفعة في جهتين [illegible]

الى ارتكاب شئ مستبعد فضلا عن محال **تنبيه** وتعلم انها كلها فى سبب الحركة
الشوقية التشبهية على قياس واحد وتعلم انه ليس يجوز ان يقال ما ربما يقال
ان السافل منها معشوق الخاص هو ما فوقه وهذا هو المطلوب الثالث وهو معرفة
كثرة العقول فان اختلاف الحركات يقتضى اختلاف مباديها المتشوقة كما مر وانما
ذلك بعد ابطال القول بان الفلك السافل انما يتحرك شوقا الى الفلك العالى كما مر
والقايلون به يجعلون اول الافلاك فلكا ساكنا متشوقا غير مشتاق يقطع
به الاشتياق وهذا الرأى مما مال اليه ابو البركات البغدادى واسنده الى ابقراط
من القدماء وانما عبر عن الشيخ عنه بقوله وربما يقال اشارة الى انه مذهب لقوم
ولما تقدم ابطال هذا الرأى فى الفصل الثانى عشر من هذا النمط لم يتعرض ههنا
لذلك واذا ثبت انها انما يتحرك شوقا الى متشوقاتها المجردة لا الى الاجسام المحيطة
بها فعلى مذهب القائلين بنفوس تسعة يكون العقول المتشوقة ايضا
تسعة عاشرها العقل المخصوص بالافاضة على عالم الكون والفساد الذى
يسمونه العقل الفعال وعلى المذهب الذى ذهب الشيخ اليه يكون عددها
عدد الافلاك والكواكب بزيادة واحد واعلم ان العدد المثبت بالدليل هو ما
يقطع بان العقول ليست اقل منه واما كونها اكثر منه فمن المحتمل اذ لم يدل
على امتناعه **قوله** وتعلم انها مختلفة اوضاعها وحركاتها ومواضعها بالطبع
وليست من طبيعة واحدة بل هى طبايع شتى وان جمعها كونها بحسب القياس الى
الطبايع العنصرية طبيعة خامسة وهذا هو المطلوب الرابع وهو معرفة اختلاف
الاجرام العالية بطبايعها والشيخ استدل على ذلك باختلاف الاوضاع والاينون
والحركات التى هى مقتضيات الطبايع كما تقدم بيانه فاذن هى مختلفة بالانواع
وكل نوع منها لا يوجد الا فى شخص واحد ويجمعها معنى مشترك يقتضى اشتراكها فى
استدارة الاشكال والحركات وامتناع زوالها عن الاينون والاشكال وذلك
المعنى طبيعة عامة هى مبدأ الجنس يشتمل عليها وهى التى يسمى بالقياس الى الطبايع
العنصرية طبيعة خامسة **قوله** يبقى لك ان تنظر هل يجوز ان يكون بعضها
سببا قريبا للبعض فى الوجود ام اسبابها تلك الجواهر المفارقة ومن ههنا توقع

منا بيان ذلك كله هذا هو الحث على تعرف المبادى الفاعلية لهذه الاجرام
الاجرام مثلها ام جواهر مفارقة والوعد لبيان ذلك **هداية** اذا فرضنا جسما
يصدر عنه فعلا فانما يصدر عنه اذا صار بتشخصه ذلك الشخص المعين فلو كان
جسم فلكي علة لجسم فلكي يحويه لكان اذا اعتبرت حال المعلول مع وجود العلة حال
الامكان واما الوجود والوجوب فبعد وجود العلة ووجوبها ولكن وجود المحوى
وعدم الخلا فى الحاوى هما معا فاذا اعتبرنا تشخص الحاوى العلة كان
معه للمحوى امكان لان تشخص العلة متقدم فى الوجود والوجوب على تشخص المعلول
فلا يخلو اما ان يكون عدم الخلا واجبا مع وجوبه او غير واجب مع وجوبه
فان كان واجبا مع وجوبه كان الملا المحوى واجبا مع وجوبه وقد بان انه
يكون ممكنا مع وجوبه وان كان غير واجب فهو ممكن فى نفسه واجب لعلته والخلا
غير ممتنع بذاته فليس شئ من السماويات علة لما تحته والمحوى فيه قال الفاضل الشارح
هذه الفصل مع خمسة فصول بعده يشتمل على الطريقة الرابعة لاثبات العقول
هى ان يتبين امتناع كون الجسم والجسمانيات علة لشئ من الاجسام ويلزم منه ان
يكون عللها المفارقات ولا يجوز ان يكون الاول تعالى علة لها لامتناع صدور الجسم عنه
بلا واسطة كما مر فاذن عللها مفارقات بعد الاول وهى العقول الاول والمقصود
من هذا الفصل بيان امتناع كون بعض الاجسام العالية علة للبعض ولما كانت
الاجسام العالية منقسمة الى حاو ومحوى وكانت علته الحاوى على تقدير الجواز
اقرب الى الوهم قدم بيان امتناعها واعلم ان البرهان قائم على امتناع صدور جسم
عن جسم او عما هو حال فى جسم على الوجه العام على ما سيأتى لكن لما كان بيان
امتناع كون كل جسم حاو علة لمحويه طريق خاص وهو استلزامه لثبوت الخلاء
قدم ذكر هذا الوجه ووسمه بالهداية فان سلوك الطرق الخاصة الى الهداية
احوج من سلوك الشوارع العامة وهذه الطريقة مبنية على ثلث مقدمات
احديها ان الجسم لا يمكن ان يكون علة موجدة لشئ ما لم يصر بصورته شخصا
معينا فان الطبايع النوعية ما لم يكن اشخاصا معينة لم يوجد فى الخارج والثانية
ان العلة لما كانت متقدمة بالذات على معلولها كان وجوب المعلول ووجوده

ستأخرين وجود العلة فان اعتبر المعلول مع وجود العلة كان حاله ح الامكان لانه لم يجب بعد وكل ما لم يجب وكان من شأنه ان يجب فهو ممكن والثالث ان الشيئين الذين يكونان معاً لا معية المصاحبية الاتفاقية بل معية بحيث لا يمكن ان ينفك احدهما عن الآخر فانهما لا يتخالفان فى الوجوب والامكان لان تخالفهما فى ذلك يقتضى امكان انفكاكها وتقرير الحجة بعد تقرير هذه المقدمات بان يق لو كان الحاوى علة للمحوى لسبقه متشخصا لما بيناه فى المقدمة الاولى وح كان وجود المحوى اذا اعتبر مع وجود الحاوى المتشخص موصوفا بالامكان لما المقدمة الثانية ولكن عدم الخلاء فى داخل الحاوى امر يقارن اعتباره اعتبار وجود المحوى بحيث لا يمكن انفكاكه عنه فاذن يلزم ان يكون ايضاً مع وجود الحاوى المتشخص ممكنا لما بيناه فى المقدمة الثالثة لكنه فى جميع الاحوال واجب والانفكاك الخلاء ممكنا لكنه ممتنع لذاته هف فاذن الحاوى ليس علة للمحوى واعلم ان قولنا الخلاء ممتنع لذاته ليس معناه ان الخلاء ذاتا هى المقتضية لامتناع وجوده بل معناه ان تصوره هو المقتضى لامتناع وجوده بل معناه ان تصوره هو المقتضى لامتناع وجوده والمقارن للمحوى هو نفى ما يتصور منه فان المحوى من حيث هو ملاء لا يتصور الا مع ذلك المعنى وذلك النفى لا يتصور الا مع تصور المحوى من حيث هو ملاء واذا تحقق هذا سقط ما يمكن ان يتشكك وهو ان يقال كون عدم الخلاء واجبا لذاته ينافى كون ما معه اعنى وجود المحوى واجبا لغيره وذلك لان ذلك الغير الذى يفيد وجود المحوى واجبا لغيره وذلك لان ذلك الغير الذى يفيد وجود المحوى فى هذا الفرض هو الذى يجعل المحوى بحيث يمكن ان يتصور معه الخلاء حتى يحكم بوجوب عدمه بالمعنى المذكور ولذلك حكم بامتناع وافادة وجود المحوى والحاصل ان المحوى يكون واجبا لغيره اذا لم يكن معلولا للحاوى اما مع كونه معلولا للحاوى فهو ممتنع لذاته لا واجب لغيره ولنعود الى المتن ونقول قول الشيخ اذا فرضنا جسماً الى قوله ذلك الشخص المعين اشارة الى المقدمة الاولى وقوله فلو كان جسم فلكى الى قوله وحدها الامكان متصلة هى اصل القياس فان القياس استثنائى واتما اوردنا بها كلما غير متخصص بهذا الموضع

تمهيداً للايراده متخصصاً وقصداً لمزيد الايضاح وهذا التالى هو المقدمة الثابتة وقوله ولها الوجود والوجوب فبعد وجود العلة و وجوبها بيان لذلك الحكم الكلى قوله ولكن وجود المحوى وعدم الخلاء فى الحاوى هما معاً استثناء التالى على سبيل الاجمال وفيه اشارة الى المقدمة الثالثة ثم انه عاد وجعل التالى متخصصاً بهذا الموضع بقوله فاذا اعتبرنا بتشخص الحاوى العلة كان معه للمحوى امكان لان تشخص العلة متقدم فى الوجود والوجوب على تشخص المعلول ثم عاد الى بيان استثناء التالى مفصلا فقال لا يخلو اما ان يكون عدم الخلاء واجباً مع وجوبه اى مع وجوب الحاوى او غير واجب مع وجوبه فان كان واجباً مع وجوبه كان الملاء المحوى واجباً مع وجوبه ايضاً لما بيناه فى المقدمة الثالثة لكنه يجب ان يكون ممكناً معه هف وان كان عدم الخلاء غير واجب مع المحوى فهو ممكن فى نفسه واجب لعلته فالخلاء غير ممتنع بذاته بل بسبب هف فاذن ليس شئ من السماويات علة للمحوى فيه وذكر الفاضل الشارح ان قوله فاذا اعتبرنا تشخص الحاوى الى قوله على تشخص المعلول تكرار لما قرره اولا والاولى حذفه لئلا يتشوش نظم الحجة بسببه والكلام ينتظم بحذفه وضم ما قبله الى ما بعده واقول الاقتصار على ما قرره اولا غير كاف فى هذا الموضع لانه لم يقرر هناك الا كون المعلول ممكناً مع العلة واجباً بعده والاقتصار عليه لا يفيد مقارنة عدم الخلا للمحوى المعلول فان المحوى مالم يتحدد بالحاوى المتشخص مكانه لم يجب للخلاء ولا لعدمه اعتبار معه ثم انه لو قيد انه افاد ذلك لصار البرهان ح مقتضياً لامتناع اسناد شئ من الاجسام الى علة اصلا لانه يقتضى كون الخلاء مع تلك العلة ممكناً فاذن الواجب ان يقيد العلة بكونه جسماً متشخصاً حاوياً والمعلول بكونه محوياً ليستقيم البرهان تأخر مثل هذا المعلول عن مثل هذه العلة يقتضى ثبوت الخلاء الممتنع بذاته واذا تقرر هذا فاقول ان رام احد نظم ما اورد فى المتن فالاصوب ان يقدم قوله فاذا اعتبرنا تشخص الحاوى الى قوله على تشخص المعلول على قوله ولكن وجود المحوى وعدم الخلاء فى الحاوى هما معاً ثم يضم هذا الى قوله فلا يخلو اما ان يكون عدم الخلاء واجباً الخ فان بذلك يصير تقرير تالى المتصلة متقدماً على تقرير الاستثناء

ویسقط عنه ما یوهم التکرار ولا یبعد ان الاصل قد کان هکذا وان هذا التقدیم والتأخیر وقع من غفلة النساخ والله اعلم واما اعتراض الفاضل الشارح بان الحکم بکون ما مع المتأخر متأخرا کالحکم بکون ما مع المتقدم متقدما والعقل الذی هو علة المحوی بما یوجد مع الحاوی عنده هو فتقدمه علی المحوی بالذات یقتضی تقدم الحاوی ایضا علیه ویعود المحذور فغیر متوجه لدلالة المعلول فی الموضعین بالاشتراک اللفظی علی معنیین مختلفین فان احدهما یدل علی المصاحبة الاتفاقیة بین شیئین یمکن انفکاک احدهما من الآخر حیث ذاتاهما والثانی علی ملازمة متذاتیة بین شیئین لا یمکن ان ینفک احدهما من الآخر کما مر فی النمط الاول **قوله** واما ان یکون المحوی علة لما هو اشرف واقوی واعظم منه اعنی الحاوی فغیر مذهوب الیه نتوهم ولا ممکن اقول لما فرغ من بیان امتناع کون الحاوی علة للمحوی اشار الی القسم الثانی وهو کون المحوی علة للحاوی وذکر ان الوهم لا یذهب الی هذا القسم ذهابه الی القسم الاول لان الوهم انما یذهب الی ما یتصور فیه مناسبة او مشابهة بوجه ما للحق ولما کانت العلة اتم وجودا من المعلول لاستغنائها عنه وافتقاره الیها وکان الحاوی اشرف من المحوی لکونه ابعد عما من شانه ان یتغیر ویفسد منه واقوی واعظم منه لاشتماله بحسب الصورة والمقدار علی ما هو مثله مع زیادة کان اسناد العلیة الی الحاوی اشبه بالحق من اسنادها الی المحوی ثم ذکر ان ذلک مع انه غیر الیه بوهم لیس بممکن علی ما سیأتی من بیان امتناع کون الجسم علة لجسم آخر والفاضل الشارح نسب قول الشیخ هذا الی الخطابة فلنبینا منه لان مجرد التلفظ بالشرف خطابة ولیس کذلک لانه لو علل امتناع هذا القسم بالشرف لکان بیانه خطابیا لکنه لم یعلل بذلک الا کونه غیر مذهوب الیه بوهم واما کونه غیر ممکن فمعلل بما سیأتی والمبرهن ان یستعمل کل شیء فی اثبات ما یناسبه علی ما تبین فی صناعته **وهم وتنبیه** ولعلک تقول ههنا ان علة الجسم السماوی غیر جسم فلا بد من ان نقول انه یلزم من غیر الجسم حاو ومحوی سواء کان عن واحد او عن اثنین ولا محالة ان امکان الخلاء مع وجود الحاوی قد یعرض ههنا کما عرض فیما مضی ذکره لانک تجعل الحاوی وجودا

عن علة قبل وجود المحوی فاسمع واعلم ان الحاوی انما کان وجوده یصحب امکان
المحوی اذا کان علة لسبق المحوی فیکون للمحوی مع وجوده امکان حتی یتحدد
بوجوده امکان حتی یتحدد بوجوده السطح فلا یجب معه ما یملأه ان کان معلولا
بل یجب بعده واما اذا لم تکن علة بل کان مع العلة لم یجب ان یسبق تحدد سطحه الداخل
وجود الملاء الذی فیه لانه لیس هناک سبق زمانی اصلا واما الذاتی فانما یکون
للعلة لا لما لیس بعلة بل مع العلة بل نقول ان الحاوی والمحوی وجبا معا عن
شیئین تقریر الوهم ان یقول لو سلم لک ان علل الاجسام السماویة لیست بجسم
لکنک تجعل الحاوی معلولا لعلة متقدمة علی علة وجود المحوی فیکون متقدما
علیه سواء جعلت الحاوی وعلة المحوی صادرین عن علة واحدة او عن اثنین
ویلزمک علی ذلک ایضا القول بامکان الخلاء مع وجود الحاوی لتقدمه کما لزم
علی القول بکون الحاوی علة وعلی قول الشیخ سواء کان عن واحد فی قوله فلا بد لک من
ان تقول انه یلزم من غیر الجسم حاو ومحوی سواء کان واحدا وعن اثنین اشکال لان
تفسیر کلامه ان کان هکذا سواء کان لزوم الحاوی والمحوی او لزوم علتهما عن واحد او عن
اثنین قیل لو کان الحاوی والمحوی وعلتاهما عن واحد لم یکن للحاوی وجود قبل وجود
المحوی ولا لعلة الحاوی قبل علة المحوی فلم یمکن ان یتوهم للحاوی تقدم بوجه ما
انما یتوهم تقدمه ههنا بان یکون لعلة تقدم علی علة المحوی وح لا یکون العلتان واحدة
ولا عن واحد وان فسر علی ما فسرناه اولا وهو ان یقال سواء کان لزوم الحاوی وعلة المحوی
عن واحد وعن اثنین لم یکن مطابقا للمتن وان اضمر فی کون الحاوی والمحوی عن واحد
ان یکون احدهما بتوسط دون الآخر لم یکن خالیا عن تعسف ما واقول فی حله اختلف
القائلون باستناد السماویات الی مبادیها فقال بعضهم انها باسرها تستند الی العلة الاولی
وانما یختلف صدورها منها بحسب ترتب العقول التی هی شروط یتوقف تلک الصدورات
علیها فالحاوی لکونه صادرا بحسب شرط اقدم یکون اعلی مرتبة من المحوی وقال
بعضهم انها تستند الی علل مختلفة المراتب وهی العقول فاذن قول الشیخ سواء کان
لزوم الحاوی والمحوی عن واحد او عن اثنین [illegible] کان اشارة
الی المذهبین فان تقدم الحاوی یمکن ان یتوهم علی المذهبین [illegible] لا من السلا

الوهم ان يق تقدم الحاوى على المحوى المستلزم لامكان الخلاء انما يلزم عند كون
الحاوى علة وذلك لا يمكن الا عند تشخصه وتحدد مقعره الذى هو مكان المحوى وعدم وجوب
ما يلاءه مع حصول ذلك التحدد ولكون المحوى معلولا له اذ لم يكن للحاوى علة بل
كان مع العلة على الوجه المذكور لم يجب تقدمه فان ما مع المتقدم بالمعية الاتفاقية
لا يكون متقدما اللهم الا اذا كان التقدم زمانيا اما الذاتى فانما يكون للعلة
لما ينبغى ان يكون معها والمراد من التقدم الذاتى ههنا هو احد قسميه الخاص بالعلل
لا الذى يكون بالطبع لان التقدم بالطبع غير متصور ههنا فان المحوى لا
يستلزم الحاوى بحسب ذاته المجردة عن الاضافة من غير انعكاس وآخر بالطبع
يجب ان يستلزم المتقدم من غير انعكاس واعتراض الفاضل الشارح بان الحاوى
وان لم يكن علة لكنه ان فرض متقدما بالطبع عاد الالزام والتشنيع لم ينف هذا الاجمال
ساقط بذلك **وهم وتنبيه** او لعلك تنبيه فتقول اذ خرج عن الاصول التى
تقررت انه قد يوجد عن غير جسم حاو وآخر غير جسم يوجد عنه هذا الآخر المحوى
فيكون وجوب الحاوى مع وجوب الغير الجسم الآخر بالذات ولكن المحوى معلول لغير
الجسم الآخر فانه اذا اعتبرت له معية مع هذا الآخر كان ممكنا فيكون فى حال
ما يجب الحاوى فالمحوى ممكن فجوابك ان هذا هو المطلب الاول عند التحقيق وجوابه
ذلك بعينه فان المحوى انما هو ممكن بحسب قياسه الى الآخر الذى هو علته وذلك
القياس لا يفرض فيه امكان الخلاء بوجه انما يفرض منه تحدد الحاوى فى باطنه
ثم تحدد الحاوى لا سبق له على المحوى وليس كل ما هو بعد معلول فهو بعد لان
القبلية والبعدية اذا كانتا بحسب العلية والمعلولية فحيث لم يكن علية ولا معلولية
لم يجب بعدية ولا قبلية ولما لم يجب ان يكون ما مع العلة علة لم يجب ان يكون ما مع
القبل بالعلية قبل اللهم بالزمان هذا الوهم هو الوهم المذكور فى الفصل السابق
مع زيادة بيان وهو ان الحاوى والعقل الذى هو علة المحوى لما صدرا معا عن
علة واحدة فقد وجبا عنهما معا والمحوى ليس مع وجوب احدهما الذى هو علته
واجبا فلا يكون مع وجوب الآخر الذى هو الحاوى ايضا واجبا وح يعود المحذور و
التنبيه للجواب هو الذى سبق مع زيادة ايضاح وهو غنى عن الشرح **وهم**

**وتنبيه** ولعلك تقول ان الحاوي والمحوي جميعًا بحسب اعتبار انفسهما غير واجبي الوجود فخلو مكانيهما غير واجب الوجود فاسمع ان هذين اذا اخذا معًا ممكنين لم يكن هناك محدد شيء ولا مكان ان لم يملأ كان خلاء وانما يعرض ما يعرض اذا كان محدد فيلزم مع تحديده ان يكون الحد محيطًا فيكون ملأ او غير محيطة به فيكون خلاء هذا الفصل واضح وقد مر بيان ما يناسبه في امتناع بيان امتناع الحاوي علة للمحوي **اشارة** وهذا القول واحد بعينه سواء نسبت المقدم الى صورة الجسم الحاوي او نفسه التي يكون كصورة او الى جملته اي البرهان المذكور على امتناع كون الحاوي علة للمحوي قائم سواء جعلت العلة صورة الحاوي او نفسه التي يكون مبدأ الصورة او يكون هي كصورته او عين صورته او جعلت العلة جملة الحاوي فان استلزام امكان الخلاء حاصل مع الجميع لان العلة ما لم يتم وجودها لا يكون علة والى هذا الاشياء بفرض علة فانه لا يتم موجودًا الا مع الجميع **تذنيب** وقد استبان انه ليست الاجسام السماوية عللا بعضها لبعض وانت ايضًا اذا فكرت مع نفسك علمت ان الاجسام انما يفعل بصورها والصور القايمة بالاجسام انما تفعل كما ليتها انما يصدر عنها افعالها بتوسط ما فيه قوامها ولا توسط للجسم بين شيئين وبين ما ليس بجسم من هيولى او صورة حتى يوجدهما اولا فيوجد بهما الجسم واذن الصورة الجسمية لا يكون اسبابا لهيوليات الاجسام ولا لصورها بل لعلها يكون معدة لاجسام آخر لصور ما يحدث عليها واعراض لما بين امتناع كون كل واحد من السماويات علة للمحوي وكان الحكم بان الاجسام السماوية ليست عللا بعضها لبعض مما يقبله الاذهان بسرعة فجعل الشيخ هذا الحكم نتيجة للفصول المتقدمة لكن لما كان احد الحكمين الاولين غير هذا في ختم الباب بايراد البرهان العام على امتناع كون الجسم ما علة لجسم آخر وهذا البرهان مع قربه من الوضوح مبني على مقدمات احدها ان الجسم انما يفعل بصورته لانه انما يكون موجودًا بالفعل بصورته وانما يكون فاعلا من حيث هو موجود بالفعل فان ما لا يكون موجودًا بالفعل لا يمكن ان يكون فاعلا ولا يمكن ان يفعل بمادته لانه انما يكون بها موجودًا بالقوة ولا يكون من حيث هو بالقوة فاعلا والفاضل على امتناع كون المادة فاعلة بان المادة قابلة والشيء الواحد لا يكون فاعلا وقابلا

معًا ثم ناقضه بان قال نصّ الشيخ فى النمط السادس على ان علم البارى تعالى بغيره صورة فى ذاته فذاته البسيطة فاعلة وقابلة معًا اقول امّا تعليله المذكور فما حاصله الا ان الشئ الواحد انّما لا يكون فاعلا وقابلا معا لشئ فان الفاعل يجب ان يصدر عنه المفعول والقابل لا يجب ان يحل فيه المقبول بل يمكن والواحد لا يكون نسبته الى واحد آخر بالوجوب و الامكان معًا واما اذا اختلف المقبول والمفعول فقد يكون مثلا كالنفس فانها قابلة عما فوقها فاعلة فيما دونها وههنا لو كانت مادة الجسم فاعلة لجسم آخر لكانت فاعلة بالنسبة الى ذلك الجسم وقابلة بالنسبة الى الصورة الحالّة فيها وهما متغايران فاذن التعليل باطل واما قوله نصّ الشيخ على ان علمه تعالى صورة فى ذاته فان كان على ما ذكره كان للشيخ ان يقول اعتبار كونه عاقلا للاشياء غير اعتبار كونه عقلا مجردًا يصحّ ان يقارنه صور المعقولات وان كان موضوع الاعتبارين شيئًا واحدًا فهو بالاعتبار الاول فاعل تلك الصور و بالاعتبار الثانى قابلها على ان الحق فى ذلك ما سنذكره فى موضعه المقدمة الثانية ان الافعال الصادرة عن صور الاجسام انما يصدر عنها بمشاركة الوضع وذلك لان الصور صنفان صور يقوم بمواد الاجسام كالصورة الجسمية والنوعية وهى كما ان قوامها بمواد تلك الاجسام فكذلك ما يصدر عنها بعد قوامها يصدر بواسطة تلك المواد فيكون بمشاركة من الوضع فلذلك فان النار لا يسخن اى شئ اتفق بل ما كان ملاقيا لجرمها او كان من جسمها بحال والشمس لا يضئ كل شئ بل كان مقابلا لجرمها وصور قوامها بذلتها لا بمواد الاجسام كالانفس المفارقة بذاتها دون افعالها لكنّ النفس انما جعلت خاصة بجسم بسبب ان فعلها من حيث هى نفس انما يكون بذلك الجسم وفيه والا لكانت مفارقة الذات والفعل جميعا لذلك الجسم وحينئذ لم يكن نفسًا لذلك الجسم هف فقد ظهر ان الصور انما يفعل بمشاركة من الوضع المقدمة الثالثة ان الفاعل بمشاركة الوضع لا يمكن ان يكون فاعلا لما لا وضع له والا لكان فاعلا من غير مشاركة الوضع هف المقدمة الرابعة ان علة الجسم يكون اولا علة لجزئيه اعنى المادة و الصورة وهذه قد تقررت فيما مضى و بعد تقرير المقدمات نعود الى المتن و نقول قوله الاجسام انما يفعل بصورها اشارة الى المقدمة الاولى و قوله و الصور القائمة بالاجسام والتى هى كمالية لها يعنى النفوس انما يصدر عنها افعالها بتوسط ما فيه قوامها

اشارة الى المقدمة الثانية وقوله ولا تتوسط الجسم بين الشيء وبين ما ليس بجسم من هيولى
وصورة اشارة الى المقدمة الثالثة وقوله حتى يكون هما اولا متوحد بهما الجسم اشارة الى
المقدمة الرابعة وقوله فاذن الصورة الجسمية لا يكون اسبابا لهيولات الاجسام
ولا لصورها بنتيجة وهذا يتبين امتناع صدور الاجسام عنها ويتم البرهان وقوله
بل لعلها يكون معدة لاجسام آخر لصور ما يحدد عليها او اعراض اشارة الى كيفية تاثير
الصورة في الاجسام الآخر وذلك بان يجعل موادها معدة لقبول صور يفيض عليها من
مفيض الصور كالنار التي يجعل مادة ما يجاوره بالتسخين معدة لقبول صورة هوائية
يحدد على تلك المادة او يجعلها معدة لقبول اعراض فانه بعض الاعراض ايضا يفيض
على الاجسام من علل مفارقة عند صيرورة تلك الاجسام مستعدة لقبولها ولذلك
يبقى موجودة بعد انعدام ما يظن انه علة لها وذلك كالشمس التي تعد الاجسام للتسخين
ويبقى السخونة موجودة بعد زوال الشمس عن مقابلها وهذا الفصل آخر الفصول المشتملة
على اثبات العقول **هداية وتحصيل** قد بان لك ان جواهر غير جسمانية موجودة وانه
ليس بواجب الوجود الا واحد فقط لا يشاركه شيء آخر في جنس ولا نوع فتكون هذه
الكثرة من الجواهر الغير الجسمانية معلولة للاول وقد علمت ايضا ان الاجسام السماوية
معلولة لعلل غير جسمانية فيكون هي من هذه الكثرة وقد علمت ان واجب الوجود لا
يجوز ان يكون مبدأ لاثنين معا الا بتوسط احدهما ولا مبدأ للجسم الا بتوسط فيجب اذن
ان يكون المعلول الاول منه جوهرا من هذه الجواهر العقلية واحدا وان يكون الجواهر
العقلية الآخر بتوسط ذلك الواحد والسماويات بتوسط العقليات قد ثبت بالطرق
الاربعة المذكورة وجود جواهر مجردة عقلية كثيرة وقد ثبت فيما مر ان واجب الوجود
واحد وان وجوب الوجود غير مقول على كثرة قول الاجناس والانواع فاذن هذه الجواهر
ممكنة الوجود لذاتها وانها معلولة للاول فهذا فائدة لاجلها وسم الفصل بالهداية ثم انه
شرع في بيان مراتب الموجودات ومهد لذلك اصولا فذكر انه قد ثبت من استناد السماويات
الى علل غير جسمانية ومن امتناع كون الواجب تعالى مبدأ الا لواحد وامتناع كون ذلك
الواحد جسما او جسمانيا اي نفسا احكام ثلث احدها ان المعلول الاول واحد من هذه
الجواهر والثانية ان باقية هذه الجواهر صادرة من الواجب بتوسط ذلك الواحد والثالث

ان السمویات صادرة عن هذه الجواهر ولاجل هذه الفوائد وسم الفصل ايضا بالتحصيل **زيادة تحصيل** وليس يجوز ان يترتب لعقليات مرتبها ويلزم الجسم السماوی عن آخرها لان لكل جسم مبادی مبدئا عقليا اذ ليس الجرم السماوی بتوسط جرم سماوی فيحتاج ان لا يكون الاجرام السماوية تبتدی فی الوجود مع استمرار باق فی الجواهر العقلية من حيث لنزوم وجودها نازلة فی استفادة الوجود مع نزول السمويات **هذا الفصل** يشتمل علی ثبوت حكم آخر متفرع علی ما مر وهی وجوب استمرار العقول المترتبة الصادرة عن المبدأ الاول مع صدور السمويات مبدئة بعدها وذلك لان العقول لو انقطعت قبل انقطاع السمويات بقيت الباقية منها غير مستندة الی علة لانها مما لا يمكن ان يستند الی غير العقول فاذن العقول نازلة فی استفادة الوجود معها الی عقل الفلك الاخير واعلم ان الشيخ لم يجزم بكون العقل الاول علة للفلك الاول ولا بانقطاع العقول عند الفلك الاخير ولا بوجوب توالیها فی علية الافلاك المتوالية ولا بمساواة العقول العقول للافلاك فی العدد بل جزم بكونها مستمرة مع الافلاك وبانها لا يكون اقل عددا من الافلاك فان الحكم الجزم فيما عدا ذلك مما لا يصل اليه العقول البشرية ويظهر من ذلك اعتراض الفاضل الشارح علی الشيخ بتجويز ما لم يجزم به سخيف **زيادة تحصيل** من الضرورة اذن ان يكون جوهر عقلی يلزم منه جوهر عقلی وجرم سماوی اراد ان يبين كيفية صدور الكثرة عن المبدأ الاول فبدأ بالاشارة الی اول كثرة وجب صدورها عنه وهی جوهر عقلی وجرم سماوی معا وذلك لان وجوب صدور الاجرام السماوية عن الجواهر العقلية مع استمرار وجود الجواهر العقلية يقتضی بالضرورة صدور جرم سماوی وجوهر عقلی معا عن جوهر واحد عقلی ولكن القول بصدور شيئين عن شیٔ واحد يناقض القول بان الواحد لا يصدر عنه الا الواحد فی بادی الرأی بل القول بان الواحد لا يصدر عنه الا الواحد يقتضی اذا فهم علی الاطلاق الذی يقتضيه مجرد هذه العبارة ان يكون الصادر عن المبدأ الاول شيئا واحدا وعن ذلك الواحد واحدا آخر وهلم جرا حتی لا يمكن ان يوجد شيئان ليس احدهما فی سلسلة الترتيب علة آخر اما علی الولاء او بتوسط الغير من العلل وهذا ظاهر الفساد فان وجود موجودات كثيرة لا يتعلق بعضها ببعض معلوم بالضرورة لكن المراد منه ان الواحد لا يصدر عنه

الا واحداً اذ اكانت جهة الصدور واحدة واما تكثرت جهاته واعتباراته فقد يصدر عنه اشياء كثيرة غير مترتبة ولذلك حكم بصدور اعراض كثيرة من مقولات مختلفة عن الطبيعة الواحدة الجسمانية البسيطة لكثرة جهاتها واعتباراتها المنسوبة الى تلك الاعراض والى هذا المعنى اشار بقوله ومعلوم ان الاثنين انما يلزمان واحداً من حيثيتين وتكثر الاعتبارات والجهات ممتنع في المبدأ الاول لانه واحد من كل جهة متعال عن ان يشمل حيثيات مختلفة واعتبارات شتى كما مر وغير ممتنع في معلولاته فهذا وجه امتناع استناد الكثرة الى الاول ووجوب استنادها الى غيرها بالاجمال وبقي ههنا بيان كيفية تكثر الجهات المقتضية لامكان صدور الكثرة عن الواحد في المعلولات بالتفصيل وتقدم له مقدمة فنقول اذا فرضنا مبدأ اول ولكن آ وصدر عنه شيء واحد وليكن ب فهو في اول مراتب معلولاته ثم من الجايزات يصدر عن آ بتوسط ب شيء وليكن ج وعن ب وحده شيء وليكن د فيصير في ثانية المراتب شيئاً لا تقدم لاحدهما على الآخر وان جوزنا ان يصدر عن ب بالنظر الى شيء آخر صار في ثانية المراتب ثلثة اشياء ثم الجايز ان يصدر عن آ بتوسط ج وحده شيء وبتوسط د وحده شيء وبتوسط ج ومعلول ثالث وبتوسط ب ج رابع وبتوسط ب د معاً خامس وبتوسط ب ج وسادس د وعن ب بتوسط ج سابع وبتوسط د ثامن وبتوسط ج د معاً تاسع وعن ج وحده عاشر وعن د وحده حادي عشر وعن ج د معاً ثاني عشر ويكون هذه كلها في ثالثة المراتب ولو جوزنا ان يصدر عن السافل بالنظر الى ما فوقه شيء واعتبرنا الترتيب في المتوسطات التي يكون فوق واحدة صاعداً وما في هذه المرتبة اضعافاً مضاعفة ثم اذا جاوزنا هذه المراتب جاز وجود كثرة لا يحصى عددها في مرتبة واحدة الى ما لا نهاية له فكذا امكن ان يصدر اشياء كثيرة في مرتبة واحدة عن مبدأ واحد واذا ثبت هذا فنقول اذا صدر عن المبدأ اعني المبدأ الاول شيء كان لذلك الشيء هوية مغايرة للاول بالضرورة اذ مفهوم كونه صادراً عن الاول غير مفهوم كونه ذا هوية ما فاذا ههنا امران معقولان احدهما الامر الصادر عن الاول وهو المسمى بالوجود والثاني هو الهوية اللازمة لذلك الوجود لان المبدأ الاول لو لم يفعل شيئاً لم يكن مهيته اصلا لكن من حيث العقل

يكون الوجود تابعاً لها لكونه صفة لها ثم اذا قيست في تلك الوجود الى المهية وحدها عقل الامكان فهو لازم لتلك المهية بالقياس الى وجودها واذ قيست لا وحدها بل بالنظر الى المبدأ الاول ولذلك جاز اتصاف كل واحد من المهية والوجود بالامكان والوجوب وايضاً اذا اعتبر كون الوجود الصادر عن الاول قائماً بذاته لزمه ان يكون عاقلاً لذاته فاذا اعتبرت ذلك له مع الاول لزمه ان يكون عاقلا للاول فهذه ستة اشياء وجود وهوية وامكان ووجوب وتعقل الذات وتعقل المبدأ واحد منها في اولى المراتب هو الوجود وثلث في ثانيتها الهوية اللازمة للوجود باعتبار مغايرته للاول والتعقل بالذات اللازم له لتجرده فالتعقل للمبدأ الذي ستفاده من اول واثنان في ثالثتها وهو الامكان والوجوب لمتأخران عن الهوية وذلك باعتبار تأخر الهوية عن الوجود واما باعتبار تقدمها عليه فهما في ثانية المراتب مع الوجود والتعقلان في ثالثتها واسم العقل الاول يتناول هذه الامور تضمناً والتزاماً وان كان المعلول الاول من هذه الجملة ليس بالحقيقة الا واحداً فالهوية والامكان ليشتركان في انهما حال ذلك المعلول في ذاته من حيث كونه بالقوة والوجود والتعقل بالذات ليشتركان في انهما حالة المستفاد من مبدئه فهذه الاحوال الثلثه هي التي يعبر عنها بالتثليث الموجود والاولى والثانية ليشتركان في انهما حالة في ذاته والثالثة يمتاز عنهما بانها حالة بالقياس الى مبدئه وهما المرادان من قول من ذكر التثنية واذا تقرر هذا فلنرجع الى باقي شرح المتن واقول قوله من الضرورة ان يكون جوهر عقلي يلزم منه جوهر عقلي وجرم سماوي يدل على انه لم يجزم بكون العقل الاول مبدأ الفلك الاول اذ لا سبيل الى ذلك بل حكم بالاجمال بان مبدأ الفلك الاول جوهر عقلي سواء كان هو اول الجواهر او غيره لكن ان كان اول الافلاك هو الفلك المحتوي على جميع الثوابت كما ذهب اليه بعض المتقدمين فلا شبه ان مصدره لا يكون هو العقل الاول فان الكثرة فيه لا يبلغ عدداً امكن استناد جميع الثوابت اليها بل هو عقل آخر بعد العقل الاول **قوله** ولا حيثيات اختلاف هناك الا ما لكل شيء منها انه بذاته امكان الوجود وبالاول واجب الوجود وانه يعقل ذاته ويعقل الاول اشارة الى ان اسناد الكثرة الى العقل الذي هو معلول الاول لا يمكن

الامن هذا الوجه وانما ذكرار بعة امور من الستة المذكورة ولم يذكر الصورية والوجودية لان المعلول الاول عبارة من مجموعهما معاً ولحيثيات اللازمة له هي الاربعة التي ذكرها لاغير **وقوله** فيكون بما له من عقله الاول الموجب لوجوده وبما له من حاله عنده مبدئين اشارة الى امرين احدهما ما يفيض من الاول الى معلوله والثاني ما يحصل للمعلول بالنظر الى الاول وهما ما يعبر عنهما بتعقل المبدأ و وجوبه لوجوده اللذين يجمعهما حال المعلول بالقياس الى مبدئه وهو افضل حالية المذكورتين التي بها صار مبدأ العقل آخر **وقوله** وبما له من ذاته مبدأ الشئ آخر اشارة الى حالة في ذاته المشتملة على الحالتين الباقيتين التي بها صار مبدأ الفلك **وقوله** ولانه معلول فلامانع من ان يكون هو مقوماً من مختلفات اشارة الى امكان كون المعلولات مشتملة على كثرة بخلاف الواجب لذاته وانما اشار بلفظة هو الى العقل الاول مع جميع كمالاته اللازمة لا الى ما يكون منه في اول مراتب المعلولات وحده فان ذلك شئ واحد كما مر **وقوله** ثم يجب ان يكون الامر الصوري منه مبدأ للكائن الصوري والامر الاشبه بالمادة مبدأ الكائن المناسب للمادة اى ينبغي ان يستند عليه للعقل الذي تحته الى حالة التي له بالقياس الى مبدئه وعليه للفلك التي تحته الى حاله التي في ذاته فان ذاته بالمادة اشبه فكماله الفايض عليه مبدأ ئه بالصورة اشبه والمعلول ليشبه العلة ويناسبها ثم صرح ذلك بقوله فيكون بما هو عاقل للاول الذي وجب به مبدأ الجوهر عقلي وبالآخر مبدأ الجوهر جسماني ثم اشار بقوله ويجوز ان يكون للآخر تفصيل ايضاً الى امرين يصير بهما سبباً لصورة ومادة جسمانيتين الى تفصيل حالة في ذاته الى الحالتين المذكورتين اعني التي له من حيث كونه بالقوة والتي له من حيث كونه بالفعل فانه بالاول صار مبدأ الهيولى الفلك التي يكون بها الفلك فلكا بالقوة وبالثاني صار مبدأ الصورة التي يكون الفلك بها فلكاً بالفعل. ولاجل كون المهية والامكان عدميين في ذاتيهما وجوديين بغيرهما كانت المادة عدمية بانفرادها وجودية بالصورية ولاجل كون المهية متقدمة على الوجود من حيث العقل متأخرة عنه من حيث الوجود كانت المادة متقدمة على الصورة من وجه متأخرة عنها من وجه كما مر في النمط الاول ولاجل كون الوجود اقرب الى المبدأ في الترتيب كان للصورة تقدم

العلية على المادة فهذا ما اردنا بيانه وانما اطنبنا القول فيه لان اكثر الفضلاء الذين لم يتعمقوا فى الاسرار الحكمية قد تحيروا فى هذه المسئلة واقدموا جهلهم بها على تجهيل المتقدمين من الحكماء والتشنيع عليهم وقد شنع عليهم ابو البركات البغدادى بانهم نسبوا المعلولات التى فى المراتب الاخيرة الى المتوسطة والمتوسطة الى العالية والواجب ان ينسب الكل الى المبدأ الاول ويجعل المراتب شروطا له معدة لافاضته تعالى وهذه مؤاخذة يشبه المؤاخذات اللفظية فان الكل متفقون الى صدور الكل منه جل جلاله فان الوجود معلول له على الاطلاق فان تساهلوا فى تعاليمهم و اسندوا معلولا الى ما يليه كما يسندونه الى الاتفاقية والعرضية والى الشروط وغير ذلك لم يكن ذلك منافيا لما استشنعوه وبنوا مسائلهم عليه وقد الفاضل الشارح من نسب كلامهم فى هذه المسئلة الى الوهم والركاكة للسبب المذكور وقد ذكر فى الشرح ان الشيخ خبط فى هذا الكتاب وفى ساير كتبه لان كلامه مشعر تارة بانه انما يصدر عقل وفلك عن العقل الاول لما فيه من الامكان والوجوب وتارة لانه يعقل نفسه ويعقل غيره ولقد كان من الواجب عليه ان يفصل وان الحجة غير لايقة بهذا الموضع اقول الشيخ لم يجعل الوجوب وحده مصدرا لعقل اخر فى موضع من كتبه التى وقعت الى كالشفاء والنجاة والمبدأ والمعاد والمباحثات والاشارات وغيرها من رسائله بل جعل عقله للاول الموجب لوجوده مبدأ لعقل اخر ولعله ذهب فى كتاب آخر وقع الى الفاضل الى ما يخالف ذلك واما جعل الامكان وعقله لنفسه مبدئين لفلك فعلى ما ذكره لا مناقضة بينهما كما مر واما الحجة التى ذكرها وان كانت فهى لا تدل فى هذا الموضع على مقصود بل لعمرى قد ذكر الشيخ حجة فى موضع حسن الفصحاء منه فضلا وشرفا ثم انه اشتغل ببيان ان الامور المذكورة من الامكان والوجود والوجوب وغيرها لا تصلح للعلية فى هذا الموضع وكرر ما ذكره مرارا من كونها امورا عدمية وامورا مشتركة يتساوى فى جميع المهيات وما يجرى مجريها والجواب بعد ما مر من الكلام عليه انها على تقدير تسليم كونها امورا عدمية ليست عللا مستقلة بانفسها بل هى شروط وحيثيات يختلف لها احوال العلة الموجدة والعدميات يصلح لذلك بالاتفاق واما كونها امورا مشتركة على التساوى فليس على

ما ظنه بل هي مما يقع على ما يقع عليه تلك الامور بالتشكيك كما مرّ في الوجود ثم قال المعلول الاول يجوز ان يكون متقومًا من مختلفات والا لكان الاول علة لها والجواب ان المعلول الاوّل يطلق على العقل الاول مع جميع كمالاته فانه اول مهيّة صدرت عن الاول بكمالاتها ويطلق على الصادر الاول وحده من غير ان يعتبر معه شيء من لوازمه فعلى التقدير الاوّل يصحّ الحكم على المعلول بانه متقوم من مختلفات وعلى التقدير الثاني لا يصحّ فلا مناقضة بينهما والشيخ قد صرح بذلك في الشفاء في هذا الموضع فانه قال بهذه العبارة ونحن لا يمنع ان يكون من شيء واحد ذات واحدة ثم يتبعها كثرة اضافية ليست في اول وجودها داخلة في مبدأ قوامها بل يجوز ان يكون الواحد يلزم عنه شيء واحد ثم ذلك الواحد يلزمه حكم وحال وصفة او معلول ويكون ذلك ايضًا واحدًا يلزم عنه لذاته شيء وبمشاركة ذلك اللازم شيء فيتسع من هناك كثرة كلها يلزم ذاته فيجب اذن ان يكون مثل هذه الكثرة هو العلة لامكان وجود الكثرة معًا عن المعلولات الاولى ثم قال الفاضل الشارح بعد الحكم بانّ المعلول الاول لا يجوز ان يكون مركبًا من مقومات وبيّن فساد قولهم الجوهر جنس لما تحته لانّ ذلك يقتضي كون المعلول الاوّل مركبا من جنس وفصل اقول وهذا خبط وقع منه لاشتباه الاجزاء الوجودية بما يجري مجرى الاجزاء في العقل ثم قال بعد كلام طويل ولو قنعنا بمثل هذه الكثرة في ان يكون مصدرًا للمعلولات الكثيرة فهي حاصلة لذات الله تعالى اذا اخذت مع السلوب والاضافات الكثيرة والجواب انّ السلوب والاضافات انما يعقل بعد ثبوت الغير فلو جعلت مبدأ لثبوت الغير كان دورًا ثم قال والشيخ لم يذكر على وجوب كون الاشبه بالصورة مبدأ للكاين الصوري والاشبه بالمادة مبدأ للكائن المناسب للمادة دليلًا وعوّل عليه في ساير كتبه ان الاشرف يتبع الاشرف مع انه هو الذي قال في برهان الشفاء واذا رأيت الرجل العلمي يقول هذا شريف وهذا خسيس فاعلم انه مخلط وليت شعري كيف استجاز استعمال هذه المقدمة الخطابيّة في هذه المباحث العلميّة الحكميّة اقول اذا استند مسببان احدهما اتم وجودًا من الآخر الى سببين كذلك وكان المسبب الاتم اتم وجودًا من السبب الانقص وجب استناده الى السبب الاتم لان المعلول لا يمكن ان يكون اتم وجودًا من علته وهذا موضع علمي وله نظاير كثيرة لاجلها قال الشيخ وفي ساير كتبه في هذا الموضع والافضل يتبع الافضل من جهات كثيرة ثم حكم لاجل

ثم حكم لاجل ذلك بان الجوهر المفارق العقل المبرئ عن الامكان يتبع حال علته في ذاتها اعني الطبيعة العدمية الامكانية بل يتبع حال علته بالقياس الى مبدئها اعني الطبيعة الوجوبية الوجودية فان الجوهر المادي يتبع الحال المناسبة لها على انه ليس بمحتاج وفي بيان كيفية صدور الكثرة عن الواحد الى هذا التفصيل وهو لم يجزم بذلك ايضا وكيف وهو معترف بالعجز عن ادراك ما دون ذلك من تفاصيل الامور كما ذكره رادا في كتابه بل انما ذكر بعد تمهيد بيان صدور الكثرة عن الواحد احتمال ذلك على سبيل الاولوية فقط وسائر اعتراضات الفاضل الشارح يخل بما مر **وهم وتنبيه** وليس اذا قلنا ان الاختلاف لا يكون الا من الاختلاف يجب ان يصح عكسه حتى يكون الاختلاف الذي في ذات كل عقل يوجب وجود مختلف ويتسلسل الى غير النهاية فانك تعلم ان الموجب الكلي لا ينعكس كليا تقرير الوهم ان يقال اذا كانت الحيثيات المذكورة الموجودة في العقل سببا لوجود عقل وفلك معا تحت ذلك العقل وكان كل عقل مشتملا على مثل تلك الحيثيات فاذن يجب ان يكون تحت كل عقل عقل وفلك لا الى نهاية والتنبيه على فسادها بان يقال انا اذا قلنا بان كل عقل وفلك يصدران معا عن عقل فذلك العقل يشتمل على كثرة لا يلزم من ذلك ان كل عقل يشتمل على كثرة فقد يصدر عنه عقل وفلك معا فان الموجب الكلي لا ينعكس كليا والعلة في ذلك ان العقول ليست متفقة الانواع حتى يكون متفقة المقتضيات **قوله** فالاول مبدع جوهرا عقليا هو بالحقيقة مبدع وبتوسطه جوهرا عقليا وجرما سماويا وكذلك عن ذلك الجوهر العقلي حتى يتم الاجرام السماوية وينتهي الى جوهر عقلي لا يلزم عنه جرم سماوي لما كان الابداع ايجاد شيء بلا توسط آلة او مادة او زمان او غير ذلك وكان العقل الاول هو الذي وجوده الاول تعالى من غير توسط شيء ولا بشرط وجودي ولا عدمي كان المبدع بالحقيقة هو ذلك العقل فقط واعلم ان قول الشيخ وبتوسطه جوهرا عقليا وجرما سماويا ليس حكما بان المتوسط بين الاول وبين اول الاجرام السماوية ليس الا عقليا واحدا على سبيل الوجوب بل على سبيل الامكان والاحتمال كما مر اذ لا دليل على ذلك وادعى الفاضل الشارح ان قول الشيخ ان صدور العقل الثاني عن المبدأ بتوسط

العقل الاول کلام مجازی لان المؤثر عنده فی العقل الثانی لیس هو المبدأ الاول بتوسط
بل هو العقل الاول فقط ثم انه لم یؤید دعواه تنبیه بل قد کذبه تخصیص الشیخ
العقل الاول بانه مبدع بالحقیقة لان الابداء م الحقیقی علی ما قرره هذا الفاضل
مختص بالایجاد من غیر توسط فاذن لو کان موجدا العقل الثانی هو العقل الاول لکان
العقل الثانی ایضا مبدعا بالحقیقة وکذلک سایر المعلولات التی لا یستند الی شیء
غیر علتها القریبة و لم یکن لاختصاص العقل الاول بهذه الصفة وجه وهنالک
یتبین ان ما توهمه ابو البرکات ایضا من کلامهم لیس بشیء و باقی الفصل ظاهر و انما
وسمه بالتذکیر لکونه جامعا للمقاصد للفصول المتعلقة بترتیب العقول والافلاک والغرض
منه افادة تصور الجمیع معا اشارة فیلزم ان یکون هیولی العالم العنصری لازمة عن العقل
الاخیر ولا یمتنع ان یکون للاجرام السماویة ضرب من المعاونة فیه ولا یکفی ذلک
فی استعداد لزومها ما لم یقترن بها الصور یرید بیان ترتیب صدور ما فی عالم الکون
والفساد عن مبادیها وبدأ بالهیولی المشترکة للعناصر الاربعة فاسندها
الی العقل الاخر وهو العقل الذی لا یلزم سماوی والیه ینتهی العقول و یعرف بالفعال
فنقول لما کانت الاجسام الکاینة من هذه الهیولی قابلة لجمیع انواع التغیر
والحرکة بخلاف الاجرام السماویة لم یمکن ان یکون سبب وجودها
عقلا محضا بل وجب ان یکون ما هو القریب مشتملا علی نوع من التغیر
والحرکة لکن هنالک شیء یشتمل علی التغیر والحرکة الا الاجرام السماویة
فاذن وجب ان یکون للاجرام السماویة ضرب من التأثیر فی تحصیل هذه الاجسام
ولما کانت هذه الاجسام مؤلفة من هیولی مشترکة وصور مختلفة کانت و کل واحدة
منهما قابلة للتغیر والحرکة فی حدها وجب ان یکون اختلاف صورها مما یؤثر فیه
اختلاف فی احوال الاجرام السماویة وان یکون اشتراک مادتها مما یؤثر فیه اشتراک
فی احوال الاجرام السماویة والاجرام السماویة یشترک فی الطبیعة المقتضیة للحرکة
المستدیرة المسماة بالطبیعة الخامسة فیجب ان یکون لمقتضی تلک الطبیعة
تأثیرها فی وجود المادة المشترکة و یکون ما یختلف فیه مبدأ تهیئها للصور المختلفة
ولا یمکن ذلک کافیا فی ایجاد المادة اما اولا فلان الاجسام وتوابعها لا یمکن

ان يكون علة للمواد اجسام آخر كما مر واما ثانيا فلان الامور الكثيرة المشتركة فى النوع والجنس لا يكون وحدها بلا مشاركة من غير علة لذات واحدة بل يكون بارتباط بواحد يردها الى امر واحد كما مر فى النمط الاول فى كون الصورة علة فاذن العقل المذكور هو الذى يفيض عنه بمعاونة الحركات السماوية مادة فيها رسم صور العالم الاسفل من جهة الانفعال كما ان فى ذلك العقل رسمها على جهة التفصيل وهذا هو المراد من قول الشيخ ولا يمتنع ان يكون للاجرام السماوية ضرب من المعاونة فيه ولكن لا يكفى وجود العقل والطبيعة المشفقة الفلكية فى استقرار وجود المادة ما لم يقترن بها الصور كما مر بيانه فى النمط الاول فان قيل انكم نفيتم امكان كون الجسم وتوابعه علة لمادة جسم آخر وههنا قد جعلتم الطبيعة الجسمانية جزء من علة مادة جسم آخر اجيب بان الطبيعة الجسمانية ليست شريكة فى اضافة اصل وجود المادة بل هى معينة فى جعل ذلك الوجود بحيث يقبل التغير والحركة فى حده كما مر قوله اما الصور فيفيض ايضا من ذلك العقل ولكن يختلف فى هيولياتها بحسب ما يختلف من استحقاقاتها بحسب استعداداتها المختلفة لما فرغ عن ذكر كيفية صدور المادة العنصرية عن مبدأها اشتغل بذكر الصورة وبين انها ايضا يصدر من ذلك العقل ولكن يختلف فى الهيولى المشتركة بحسب الاستحقاقات المختلفة المنسوبة الى الاستعدادات المختلفة الحاصلة من اختلاف اوضاع العلويات وحركاتها وذلك بان يكون اذا حصل تأثير من التأثيرات السماوية الا واسطة جرم عنصرى او بواسطة منه فجعلها على استعداد خاص بعد العام الذى كان فى جوهره فاض من هذه المفارق صورة خاصة فارتسمت فى تلك المادة فاذن هناك مخصصات مختلفة ومخصصات المادة معدات والمعلول هو الذى يحدث عنه فى المستعد امر ما يصير مناسبة لذلك الامر لشئ بعينه اولى من مناسبته لشئ آخر فيكون هذا الاعداد مرجحا لوجود ما وعنه من هاهنا لصور ولو كانت المادة على التهيؤ الاول العام لتشابهت نسبتها الى الصور الا ما يكون بحسب اختلاف المؤثرات فيها وذلك الاختلاف ايضا ينسب الى جميع المواد نسبة واحدة فلا يجب ان يختص به مادة دون مادة

الّا لامر آخر من جمع اليها وهو الاستعداد فاذن لابدّ في وجود الصور المختلفة من
الاستعدادات المختلفة ومثاله الماء اذا افرط تسخينه فان مادته بذلك
يصير بعيدة المناسبة للصورة المائية فهذا هو الاستعداد فصار من حقها
ان يفيض الصورة الهوائية عليها ويزول الصورة منها وهذا هو الاستحقاق قوله
ولا مبدأ للاختلاف فاذاً الّا الاجرام السماوية بتفصيل ما يلي جهة المركز مما يلي جهة
المحيط وباحوال يدق عن ادراك الاوهام تفاصيلها وان فطنت لجملتها وهناك
يوجد صورة العناصر يريد ان يتغير السبب خلاف صور العناصر الاربعة فذكر ان
مبدأ ذلك الاختلاف هو الاجرام السماوية المقتضية لتفصيل كرة يلي المركز مما يلي المحيط
الى ان ينفصل حشو الفلك الآخر الى اربع كرات مختلفة الصور وهذا سبب اجمالي
واما التفصيل فقد دق عن ادراك الاوهام واعلم ان الشيخ ذكر في الشفاء ان قوماً
من المشتغلين الى هذا العلم يعني الكندي ومن تبعه بعده قالوا ان الفلك لانه مستدير
فيجب ان يستدير على شيء ثابت في حشوه فلزم من محاكته له التسخين حتى يستحيل ناراً
وما يبعد عنها يبقى ساكناً فيصير الى التبرد والتكثيف حتى يصير الى التبرد ارضاً
وما يلي النار منه يكون حاراً ولكنه اقل حراً منه وما يلي الارض يكون
كثيفاً ولكنه اقل تكثفاً من الارض وقلة الحر وقلة التكثيف يوجبان الترطيب
فان اليبوسة اما من الحر واما من البرد ولكن الرطب الذي يلي الارض هو بارد والذي
يلي النار فهو حار فهذا سبب كون العناصر ثم قال ان ذلك ليس ببعيد عند
التفتيش لانه يقتضي ان يكون الوجود اولاً لجسم ليس له في نفسه احدى الصور
المقومة غير الجسمية وانما يكتسب سائر الصور بالحركة او السكون ثانياً والحق ان
الجسم لا يستتم له وجود بمجرد الصورة الجسمية التي هي الابعاد فقط ما لم يقترن به
صورة اخرى فان الابعاد يتبع في وجودها صوراً اخرى يسبق الابعاد وان شئت مثالاً
حال التخلخل من الحرارة والتكاثف من البرودة بل الجسم لا يصير جسماً بحيث
يتبع غيره من الحركة او يسكن الا وقد تمت طبيعته لكن يجوز ان يكون اذا تمت طبيعته
يستحفظ بأصلح المواضع لاستحفاظها فان الحار يستحفظ حيث الحركة والبارد يستحفظ
حيث السكون قال والاشبه ان يكون الامر على قانون آخر وهو ان يكون هذه

المادة التي يحدث بالشركة يفيض عليها من الاجرام السماوية واما عن اربعة اجرام واما عن عدة منحصرة في اربع حمل ثم كل واحد منها مهيئها الصورة جسم بسيط فاذا استعدت ثالث الصور من واهبها او يكون ذلك كله يفيض عن جرم واحد او يكون هناك سبب يوجب انقساما من الاسباب الخفية علينا **قوله** ويجب فيها بحسب نسبتها من السماوية ومن امور منبعثة من السماوية امتزاجات مختلفة الاعداد يقوى بعدها وهناك يفيض عن تقوى انسانية والحيوانية والناطقية من الجوهر العقلي الذي يلي هذه العالم اراد ان يشير الى اسباب امتزاجات التي هي مبادي التركيبات فذكرانها انما يجيب بشيئين احدهما بسبب العناصر من السماويات والثاني امور منبعثة عن السمويات اما النسب فكحا ذاة الشمس لموضع من الارض المقتضية لاضاءة ذلك الموضع وبتوسط لتسخينها وبتوسط السخونة لتخلخل الجسم المتسخن او اصعاده وبسبب التخلخل والصعود لاخراجه عن موضعه الطبيعي وبسبب خروجه عن موضعه الطبيعي لامتزاجه بغيره فاما الامور الطبيعية من السماويات فكالهيات الفايضة على الطبايع والصور والنفوس التي بها يصدر الافعال عنها فانها امور تنبعث عن الصور الفلكية التي هي مبادي حركاتها فيصير هذه الصور بسببها فعالة في موادها و مواد غيرها وفعاله صارت اذا صارت محركة لهذه الاجرام مازجة بعضها بالبعض كما تشاهد من القوى الغاذية فضار تفعل الا لامتزاجات واعلم ان المراد من الامور المنبعثة عن السماوية انما هي منبعثة عن جوهر مفارق بل المراد تلك الهيات المذكورة التي بعد موضوعاتها لان يكون مبادي افعال يخصها و بعد حصول الامتزاجات عن هذين الشيئين يحدث المزاجات المختلفة وليستعد بحسب قربها و بعدها من الاعتدال القبول للصور المعدنية والنفوس النباتية والحيوانية والناطقية فيفيض تلك الصور والنفوس عليها من العقل الفعال كما مر تقريره في النمط الثاني **قوله** وعند طغة يقف ترتيب وجود الجواهر العقلية وهي محتاجة الى الاستكمال بالالات البدنية وما يليها من الافاضات العالية وهذه الجملة وان اوردناها على سبيل الاقتصار فات تأملها فيما اعتبته من الاصول هذيك سبيل تحققها

من طریق البرهان اقول یشیر الی ان آخر مراتب الموجودات العقلیۃ جوہر عقلی هو النفس الناطقۃ کما کان اولها جوہرا عقلیا هو العقل الاول لان ذلک الجوهر لما کان ابداعیا کاملا غنیا فی اول ابداعه بریا من القوۃ والنقصان کان البراءۃ وهذا الجوهر لما کان موجودا بوسایط کثیرۃ محدثا بعد حدوث مادته کان کماله متاخرۃ عن وجوده فکان محتاجا الی الاستکمال من افاضات الجواهر العالیۃ السعلیۃ علیها بالآلات البدنیۃ وبما یلیها الاجسام التی تعدها لقبول تلک الافاضات فلما انتهی الی آخر المرا قطع الکلام فی هذا النمط والفاضل الشارح اورد شکوکا منها ان الاستعدادات المذکورۃ ان کانت عدمیۃ لم یکن اسبابا للترجیح وان کانت وجودیۃ فحکمهم بصدورهم عن السمویات یقتضی اعترافهم بان السمویات صالحۃ للعلیۃ فیکون اسناد الصور الیها دون العقل الفعال وان ابو عن ذلک بقولهم الصور لا یصدر عن الاجسام فلا کلام فی ان اسناد جمیع الکیفیات والقوی والاعراض الجسمانیۃ الیها ممکن وذلک مما لا یذهبون الیه والجواب ان اسناد الاعراض الی الاجسام یستدعی شرایط کالوضع المخصوص وغیره فما استجمع تلک الشرایط اسندت الیه وما لم یستجمعها اسندت الی غیره ومنها انهم لما حکموا بصدور الصور القو عن العقل الفعال فقد حکموا بصدور انواع غیر محصورۃ عنه وهذا ینافی قولهم الواحد لا یصدر عنه الا الواحد فان جعلوا السبب فی ذلک اختلاف القوابل فقد اسندوا ذلک الصدور الی المبدأ الاول وعللوا الاختلاف بالقوابل وهذا الاعتراض قد نسبه فی بعض کتبه الی الشهرستانی ثم اورد عنه جوابا نسبه الی بعض الناس وهو ان الواحد یفعل افعالا کثیرۃ عند تعدد الآلات کالنفس الناطقۃ او عند تعدد القوابل کالعقل الفعال اما الاول فلما لم یجز ان یفعل بتوسط الآلۃ ولا المادۃ لم یمکن استناد هذه الکثرۃ الیه اقول هذا الجواب لیس مرضی علی اصولهم اذ لا فرق عندهم بین المبدأ الاول وبین العقول المجردۃ فی نفی الفعل بتوسط الآلۃ والمادۃ عنهما بل انما یجوزونه فی النفوس فقط والجواب الصحیح ان یقال صدور الافعال التی لا تنحصر عن فاعل واحد انما یکون بحسب غیر محصورۃ فیه واختلاف القوابل لا یمکن ان یکون سببا لکون الفاعل

في نفسه بحيث يمكن ان يصدر عنه تلك الافعال المتكثرة بل انما هو سبب لتعين
كل فعل من تلك الافعال الممكنة الصدور لكل مادة وتخصيص كل مادة به دون
غيره فاذن فاعل هذه الصور والقوى مشتمل على حيثيات غير منحصرة والاول
تعالى عن ذلك فاذن هو جوهر من العقليات متأخر الوجود عما يقرب من المبدأ
الاول بحيث يمكن اشتماله على امثال هذه الحيثيات ومنها استناد الحوادث الى
الاحوال السماوية الحادثة يقتضي استناد تلك الاحوال الى غيرها حتى يتسلسل
الاسباب دفعة او يستند شيء الى ما يسبقه بالزمان وهما ممتنعان عندهم وهذا
الشك مكرر وقد تقدم جوابه فافهم

## النمط السابع في التجريد

يريد ان يبين في هذا النمط وجوب بقاء النفوس الانسانية بعد تجردها
عن الابدان مع ما تقرر فيها من المعقولات وكيفية تقرر المعقولات في الجواهر المجردة
العاقلة اياها ووجوب تعقل الاول الواجب تعالى جميع الموجودات الكلية والجزئية
على الاشرف من وجوه التعقل وكيفية وقوع الشر في الكائنات مع تعقله اياها
من حيث هي خيرات تابعة لذاته التي هي منبع الخير وما يتصل بذلك من المباحث
وانما وسمه بالتجريد لتجرد موضوعات هذه المسائل عن المواد الجسمانية **تنبيه**
تأمل كيف ابتدأ الوجود من الاشرف فالاشرف حتى انتهى الى الهيولى ثم عاد من الاخس
فالاخس الى الاشرف حتى بلغ النفس الناطقة والعقل المستفاد لما ذكر في آخر النمط المقدم
مراتب الموجودات اراد ان يبتدي في هذا النمط بالاشارة الى مبدأ الوجود ومعاده
فان الوجود بذلك الترتيب قد صار ذا مبدأ ابتداء منه وذا معاد عاد اليه
ومراتب البدء وبعد المبدأ الاول وهي مرتبة العقول من العقل الاول الى الاخير
وبعدها مراتب النفوس السماوية الناطقة من نفس الفلك الاعلى الى نفس الفلك الادنى
وبعدها مرتبة الصور من صورة الفلك الاعلى الى صور العناصر وبعدها مرتبة الهيولى
من هيولى الفلك الاعلى الى الهيولى المشتركة العنصرية وبها ينتهي مراتب البدء و
ويكون بعدها مراتب العود اعني التوجه الى الكمال بعد التوجه منه اولها مرتبة
الاجسام النوعية البسيطة من الفلك الاعلى الى الارض وبعدها مراتب الصور

من صورة الفلك الاعلى الى صور العناصر وبعدها مرتبة الهيوليات من هيولى الفلك الاعلى الى الهيولى المشتركة العنصرية وبهذه تنتهي مراتب البدو ويكون بعدها مراتب العود اعنى التوجه الى الكمال بعد التوجه منه اولها مرتبة الاجسام النوعية البسيطة من الفلك الاعلى الى الارض وبعدها مراتب الصور الاولى الحادثة بعد التركيب كالصور المعدنية وغيرها على اختلاف مراتبها وبعدها مرتبة النفوس الناطقة المجردة الانسانية جميعاً والمرتبة الاخيرة هي مرتبة العقل المستفاد المشتمل على جميع الصور كما هي اشتمالاً انفعالياً كما كانت العقول في المرتبة الاولى مشتملة عليها اشتمالاً فعلياً فبالعقل المستفاد عاد الوجود الى المبدأ الاول الذي ابتدأ منه وارتقى الى ذروة الكمال بعد ان هبط عنها فظاهر ان الشرف اعنى البراءة عن القوة مرتب في صفي المراتب على التكافؤ منته من الجانبين الى الهيولى التي وجودها ليس الا كونها بالقوة فهي في غاية الخسة ويحاذيها في الجانب الآخر العقول المجردة وما فوقها ولما كانت الناطقة التي هي موضوع ما للصور العقلية غير منطبعة في الجسم يقوم به بل انما هي ذات آلة بالجسم فاستحالة الجسم عن ان يكون آلة لها وانحطاطه للافتراق معها بالموت لا يضر جوهرها بل يكون باقيا بما هو مستفيد الوجود مثلا من الجواهر الباقية **اقول** لما كانت النفس الناطقة واقعة في آخر مراتب العود اشتغل بالبحث عن حالها بعد تجردها عن البدن فاستدل بتجوهرها في ذاتها وكمالاتها الذاتية عن المادة وما يتبعها وبانها غير متعلقة الوجود بشيء غير مباديها الدائمة الوجود على ما تبين في النمط الثالث وغيره على بقائها بعد الموت كذلك واشار بلفظ لما الى ما ثبت في النمط الثالث من عدم انطباع النفس في الجسم وبقوله التي هي موضوع ما للصور المعقولة الى كمالاتها الذاتية الباقية معها ببقائها التي استدل بها على امتناع انطباعها في الجسم وبقوله بل انما هي ذات آلة بالجسم الى كيفية ارتباطها بالجسم على وجه لا يلزم منه احتياجها في وجودها وكمالاتها المذكورة اليه ثم جعل قوله فاستحالة الجسم عن كونه آلة لها لا يضر جوهرها تالياً لما ووضعه بعد لفظة لما وانه مقصوده بقوله بل يكون باقيا بما هو مستفيد الوجود من الجواهر الباقية وذلك لوجوب بقاء المعلول مع علته التامة فهذا برهان لمي هو عمدة برهان

هذا الباب على ما ذكره الشيخ ابو البركات البغدادی واعلم ان اسناده حفظ العلاقة
مع الجسم ههنا الى الجسم ليس بمناقض لاسناده حفظ المزاج الذی هو سبب العلاقة
فی النمط الثالث الى النفس لان النفس كما كانت حافظة لها بالذات فالجسم حافظ
ايضا ولكن بالعرض وذلك لان فساد المزاج المقتضی لقطع العلاقة انما يتطرق من جهة
الجسم وعوارضه ولذلك اسند استحالة البدن عن كونه آلة للنفس الى الجسم وعدم
تطرق الفساد الى الشیء مما من شانه ان يتطرق منه الفساد حفظ ما لذلك الشیء لكنه
حفظ بالعرض ثم ان الشيخ اكد هذا المطلوب بما اورده بعد هذا الفصل تبصرة
اذا كانت النفس الناطقة قد استفادت ملكة الاتصال بالعقل الفعال لم يضرها
فقدان الآلات لانها يعقل بذواتها كما علمت لا بآلاتها فلو عقلت بآلتها لكانت
لا يعرض للآلة كلال البتة الا و قد يعرض للقوة العاقلة كلال كما يعرض لا محالة
لقوی الحس والحركة ولكن ليس يعرض هذا الكلال بل كثيرا ما يكون القوی الحسية
والحركتية فی طريق الانحلال والقوة العقلية اما ثابتة واما فی طريق النمو والازدياد
وليس اذا كان يعرض لها مع كلال الآلة كلال يجب ان لا يكون لها فعل بنفسها وذلك
لانك علمت ان استثناء عين التالی لا ينتج وانا ازيدك بيانا فاقول ان الشیء اذا عرض
له من غيره ما يشغله عن فعل نفسه فليس ذلك دليلا على انه لا فعل له
فی نفسه واما اذا وجد قد لا يشغله غيره ولا يحتاج اليه دل على ان له فعلا بنفسه
التبصرة جعل غير البصير كالاعمی بصيرا والتنبيه جعل غير اليقظان كالنايم يقظانا فتسمية
هذا الفصل بالتبصرة دون التنبيه تعريض بان البحث المذكور فيه اوضح من الابحاث
المذكورة فی الفصول الموسومة بالتنبيهات لان المبالغة عند حث الغافل عن ادراك الشیء
الحاضر انما يكون فی نسبته الى العمی اكثر منها فی نسبته الى النوم واما كون هذا البحث
اوضح من غيره فلانه يفيد استبصار الغافل لذاته وما عداه يفيد استبصاره بغيره فقوله
اذا كانت النفس الناطقة قد استفادت ملكة الاتصال بالعقل الفعال لم يضرها فقدان
الآلات تكرار لما سلف فی الفصل المتقدم مع مزيد فايدة وهی ان فقدان
الآلات بعد حصول ملكة الاتصال للنفس بالعقل الفعال لا يضرها فی بقائها
فی نفسها ولا فی بقائها على كمالاتها الذاتية المستفادة من العقل الفعال فالت

الفاعل والقابل لها موجودان معا عند فقدان الآلات والآلات المفقودة ليست
آلات لها بل لغيرها وقوله لا انها يعقل بذاتها كما علمت اشارة الى ما مر في النمط
الثالث من بيان كون النفس عاقلا بذاتها لا بآلات البدنية ثم انه اراد المبالغة
في ايضاح ذلك ليتضح الفرق بين الكمالات الذاتية الباقية مع النفس والكمالات
البدنية الزايلة عنها بعد المفارقة فذكر على ذلك اربع حجج منها
واحدة في هذا الفصل وهي استثنائية متصلة مقدمها قوله ولو عقلت
بآلاتها وتاليها متصلة كلية موجبة وهي قوله لكان لا يعرض للآلة كلال الا
ويعرض للقوة كلال وصورتها هكذا لو كان يعقل النفس بآلات بدنية لكان
كلما يعرض لتلك الآلات كلال يعرض لها في تعقلها كلال وذلك واضح فان
اختلال الشرط يقتضي اختلال مشروطه وقوله كما يعرض لا محالة لقوى الحس
والحركة استشهاد بالافعال التي يصدر عنها بآلات بدنية ويختل باختلالها وفايدة
هذا الاستشهادات جودة الفاعلية قد يكون بسبب التمرن الحاصل للفاعل بعد صدور
الفعل عنه دفعات كثيرة وقد يكون بسبب التجربة الحاصلة له عند استحضار صور افعال
مختلفة صدرت عنه وقد يكون بسبب القوة التي بها يكون اقتداره على الفعل اتم
اقتدارا والانسان في سن الانحطاط يكون اجود تعقلا منه في سن النمو بالوجوه الثلثة
جميعا ويكون اجود احساسا بالوجهين الاولين اعني بسبب التمرن والتجارب المقتضية
لاقتناص المحسوسات دون الوجه الاخير فانه لا يكون اجود بصرا ولا سمعا والمراد هيهنا
الفرق بين الامرين بهذا الوجه فلذلك اورد الاستشهاد بالاحساس والتحريك وقوله ولكن
ليس يعرض هذا الكلال استثناء لنقيض التالي وهي متصلة سالبة جزئية تقديره
ولكن ليس كلما يعرض للآلات كلال يعرض للنفس في تعقلها كلال بل قد يكل الآلات
ولا تكل هي في تعقلها بل اما يثبت واما تزيد وتنمو كما في سن الانحطاط وايضا كما يكون
بعد توالي الافكار المؤدية الى العلوم فان الدماغ يضعف لكثرة الحركات الفكرية
والنفس يقوى لازدياد كمالاتها وهذا الاستثناء انتج نقيض المقدم وهو ان تعقلها ليس
بآلات بدنية وهيهنا قد تمت الحجة ثم ان الشيخ اشتغل بنفي وهم يمكن ان يعرض هيهنا وهو
ان يقال لو كان عدم كلال الاذى في تعقلها مع كلال الآلة دالا على ان تعقلها ليس بالآلة

كان وجود كالا لنفس تعقلها مع زوال الالة دالاً على ان تعقلها بالالة فذكر ان هذا استثناء لعين التالى وهو غير منتج ثم ازداد فى بيانه بان وجود الفعل لشئ فى صورة معينة تدل على كونه فاعلاً مطلوب اما عدمه فى صورة لا يدل على كونه غير فاعل اصلاً قال الفاضل الشارح معترضاً على ذلك يجوز ان يكون المعتبر فى بقاء النفس على كمال تعقلها حداً معيناً من الصحة البدنية وهو باق الى آخر الشيخوخة ويكون النقصان الحاصل فى زمان الكهولة واقعاً فيما يزيد على ذلك المعتبر بخلاف النقصان الحاصل فى آخر الشيخوخة فانه واقع فى نفس ذلك المعتبر وح يكون النقصان فى التالى بخلاف الاول كما ان الصحة المعتبرة فى بقاء القوة الحيوانية حداً ما لا تبقى تلك القوة بدونها وتبقى مع الازدياد والانتقاص فيما وراءها ثم انه حمل الازدياد فى الكهولة ويبقى على اجتماع العلوم الكثيرة عندهم فى ذلك السن مع عدم الاختلال اقول و القوة الحيوانية يقع بالاشتراك على الكمال الاول الذى به يكون الحيوان حيواناً وعلى الكمالات الثانية الصادرة عنه والاول امر لا يحتمل الزيادة والنقصان بخلاف الثانى فالحد المعين من الصحة الذى لا يزيد ولا ينقص معتبر فى بقاء الاول واما المعتبر فى الثانى فالصحة القابلة للازدياد والانتقاص ولذلك يزيد تلك الكمالات بازديادها وينتقص بانتقاصها وعن ما نحن فيه فالكلام فى الكمال الاول للنفس العاقلة لا فى كمالاتها الثانية القابلة للازدياد والانتقاص فظاهر انها لو كانت متعلقة بالآلات المختلفة الاحوال لاختلفت باختلافها كما اختلف الكمالات الحيوانية وليس الامر كذلك و اما حمل الازدياد الحاصل فى الكهولة على اجتماع العلوم الكثيرة فغير ما نحن فيه على ما مر هذا مع ان الشيخ معترف بان هذه الحجة والحجة التى اوردها بعدها من الحجج الاقناعية فى هذا الباب على ما ذكره فى ساير كتبه يعنى انها تكون مقنعة للمرشدين وان لم يكن مسكنة للمجاهدين فان الاقناعيات العلمية تكون هكذا الا ما يستعمل فى الخطابة فانها يطلق هناك على كل ما يفيد ظنا ما صادقاً كان او كاذباً وفى هذا الاعتبار يشمل التجربيات وما يجرى مجراها مما يعد من اليقينيات زيادة تبصرة تأمل ايضاً ان القوى القائمة بالابدان يكلها تكرر الافاعيل لا سيما القوية وخصوصاً اذا اتبعت فعلها فعلاً على الفور وكان الضعيف فى مثل

تلك الحال غير مشعور بها كالرائحة الضعيفة اثر القوية يقال خرجت فى اثر فلان
بكسر الهمزة اى فى اثره وهذه حجة ثانية وتقريرها ان تكرار الافاعيل خصوصا
الافاعيل القوية الشاقة تكل القوى البدنية باسرها ويشهد بذلك التجربة
والقياس اما التجربة فظاهر واما القياس فلان تلك الافاعيل لا تصدر عن قواها
الا مع انفعال موضوعات تلك القوى كتأثر الحواس عن المحسوسات فى المدركات وكتحرك
بعض الاعضاء عند تحريك غيرها فى المحركة والانفعال لا يكون الا عن قاهر يقهره
طبيعة المنفعل ويمنعه عن المقاومة منه والفعل وان كان بمقتضى طبيعة
القوة لكنه لا يكون مقتضى طبايع العناصر التى يتألف موضوعات تلك القوى
منها فيكون تلك الطبايع مقسورة عليها مقاومة لتلك القوى فى افعالها و
التنازع والتقاوم يقتضى الوهن فيها جميعا وربما يبلغ الكلال والوهن حد العجز
عنده القوة عن فعلها او يبطل كالعين يضعف بعد مشاهدة النور الشديد
او يبطل **قوله** وافعال القوة العاقلة قد يكون كثيرة بخلاف ما وصف
هذه القضية هى صغرى القياس وكبراها ما مر تقريره ان يقال العاقلة قد لا يكلها
كثرة الافاعيل وكل قوة بدنية فدائما تكلها كثرة الافاعيل فالعاقلة ليست ببدنية
والعاقلة وان كانت تعقلها مع انفعال ما لكنها لا تضعف ولا تكل بالانفعال
لبساطة جوهرها وخلوها عن المقاوم المذكور بخلاف البدنية وانما قال فقد يكون
كثيرا بخلاف ما وصف ولم يقل دائما لان العاقلة اذا كان تعقلها بمعاونة من
الفكرة التى هى قوة بدنية فقد يضعف عن التعقل لا لذاتها ولكن لضعف معاونها
والحاصل ان تكرر الافعال يوهن القوى البدنية او يبطلها دائما ولا يوهن
العقلية دائما بل ربما يقويها ويسددها فضلا عن الابطال واعتراض الفاضل
الشارح بتجويز كون العاقلة مخالفة لساير القوى بالنوع مع كون الجميع بدنية
فح لا يبعد اختصاص البعض بالكلال دون البعض ساقط لان القياس المذكور
يأباه واما قوله الخيال يدرك البقة بعد تخيل الجبل فاذن الحكم بان الضعيف غير
مشعور به اثر القوى ليس بكلى فليس بشىء لانهم لا يعنون بقوة المحسوس كبره
ولا بضعفه صغره بل يعنون بها شدة تاثيره فى الحاسة وضعفه زيادة تبصره

ما كان فعله بالآلة ولم يكن له فعل خاص لم يكن له فعل فى الآلة ولهذا قال القوى الجسمانية لا يدرك آلاتها بوجه ولا يدرك ادراكاتها بوجه فان القوى الجسمانية لا يدرك آلاتها بوجه ولا يدرك ادراكاتها بوجه لانها لا آلات لانها لا آلات لها الى آلاتها وادراكاتها ولا فعل لها الا بآلاتها وليست القوة القوة العقلية كذلك فانها تعقل كل شئ هذه حجة ثالثة وهو اوضح من المذكورتين قبلها وهى مبنية على قضية واضحة هى ان كل فاعل ليس له فعل الا بتوسط آلة فلا فعل له فى شئ لا يمكن ان يتوسط الة بينه وبين ذلك الشئ ويتفرع منه مقدمة هى كبرى هذه الحجة وهى قولنا كل مدرك بآلة جسمانية فلا يمكنه ان يدرك ذاته ولا آلته ولا ادراكه فان الآلة الجسمانية لا يمكن ان يتوسط بينه وبين هذه الامور وصغراها قولنا والعاقلة مدركة لذاتها ولادراكاتها ولجميع ما يظن انها آلاتها والنتيجة قولنا فليست العاقلة مدركة بآلة جسمانية واعتراض الفاضل الشارح على ذلك بتجويز تعلق المدركة الجسمانية بنفسها وبما عداها منقوض بما مر فى النمط السادس من امتناع صدور الافعال عن القوى الحالة فى الاجسام من غير توسط تلك الاجسام والشيخ انما تمثل بالقوى الحساسة التى لا يمكن لها ان يدرك انفسها ولا ادراكاتها للايضاح فساد الحكم على القوى الجسمانية المدركة بادراك كل شئ زيادة تبصرة لو كانت القوى العقلية منطبعة فى جسم من قلب او دماغ لكانت دائمة التعقل له او كانت لا يتعقله البتة هذه حجة رابعة وهى اوضح الحجج على هذا المطلوب وهى مبنية على مقدمات احديها ان الادراك انما يكون بمقارنة صورة المدرك للمدرك والثانية ان المدرك ان كان مدركا بذاته كانت المقارنة بحصول الصورة فى ذاته وان كان مدركا بآلة كانت بحصولها فى آلته وهذان مما مر بيانهما فى النمط الثالث والثالثة ان الامور الجسمانية لا يمكن ان يكون فاعلة الا بواسطة اجسامها التى هى موضوعاتها فاذن تلك الاجسام آلاتها فى افعالها وهذا مما مر بيانه فى النمط السادس والرابعة ان الامور المتحدة بالماهية لا يتغاير الا بسبب اقترانها بامور متغايرة اما مادية كتغاير الاشخاص المتفقة بالنوع او غيرها وكتغاير الانواع المتفقة بالجنس او بسبب اقتران البعض بشئ وتجرد البعض عنه وذلك الشئ اما

مادی وهی کتغایر الانسان الجزوی للانسان من حیث هو طبیعة او غیر مادی وهی
کتغایر الانسان الکلی للانسان من حیث هو طبیعة ویتبین من ذلک امتناع
تغایر الاشخاص المتفقة بالنوع من غیر تغایر المواد وما یجری مجراها علی ما تبین
فی النمط الرابع واذا تقدم هذا فنقول هذه الحجة استثنائیة من متصلة مؤلفة
من حملیة ومنفصلة وهی قولنا لو کانت القوة العاقلة منطبعة فی جسم لکانت
هو اما دایمة التعقل لذلک الجسم او غیر متعلقة فی وقت من الاوقات والذی
انما یتبین بابطال قسم آخر یصیر به المنفصلة حقیقیة وهو ان یکون تعقل العاقل
لذلک الجسم فی وقت دون وقت فالشیخ ابطل هذا القسم بیانا لملازمة المتصلة
المذکورة بقوله لانها انما یتعقل بحصول صورة المتعقل لها وهذه اشارة الی
المقدمة الاولی التی ذکرناها وانما اوردها لان القسم الفاسد من المنفصلة
انما یتبین فساده بها وقوله فان استأنفت تعقلا بعد مالم یکن لها فیکون
قد حصل لها صورة المتعقل بعد مالم یکن لها متصلة اخری وضع فی مقدمها
القسم الفاسد وهو تجدد التعقل وفی تالیها تجدد الصورة اللازمة لتجدد
التعقل وقوله ولانها صادنة اشارة الی المقدمة الثالثة وهی کون المادة
الآلة المدرکة المادیة وقوله فیلزم ان یکون ما یحصل لها من صورة
المتعقل من مادة موجودا فی مادته ایضا اشارة الی المقدمة الثانیة
وقوله ولان حصولها متجدد فهی غیر الصورة التی لم یزل حاصلة مادته لمادته بالعدد
اشارة الی تغایر الصورتین اعنی صورتی الآلة المتجددة عند التعقل والمستمرة
الوجود حالتی التعقل وعدمه وهذا التغایر لازم للتالی المذکور وقوله فیکون
قد حصل فی مادة واحدة مکفوفة باعراض باعیانها صورتان لشئ واحد
معا اشارة الی المقدمة الرابعة وانما قید المادة باکتناف اعراض باعیانها لان
الاعراض المختلفة قد یکون مقتضیة لتغایر المادة وقوله وقد سبق بیان فساد هذا اشارة
الی ما مر فی النمط الرابع وعند ذلک ظهر فساد التالی المقتضی لفساد
المقدم وهو فرض استیناف تعقل الآلة وظهر من ذلک ان العاقلة انما کانت
عاقلة بالصورة المستقرة الوجود معها وهو المراد من قوله فاذن بهذه الصورة

التي بها يصير القوة المتعقلة متعلقة لا لكنها يكون الصورة التي للشئ الذي فيه
القوة المتعلقة و قوله والقوة المتعلقة مقارنة لها دائما اشارة الى معيتهما
في جميع الاوقات و قوله فاما ان يكون تلزم المقارنة ليجب التعقل و ايضا
او لا يحصل التعقل اصلا انتاج لاستلزام المقدمة المتصلة الاولى للمنفصلة
المذكورة التي هي تالي تلك المتصلة و قوله وليس ولا واحد من الامرين بصحيح
استثناء لنقيض التالي بفساد قسمي المنفصلة معا لان الحق كون الانسان متعقلا
لاعضائه في وقت دون وقت فاذن المقدم وهو كون العاقلة منطبعة الا
في جسم باطل وهو المطلوب والفاضل الشارح اعاد الاعتراض على المقدمات
المذكورة في هذا الموضع فمنها قوله على المقدمة الاولى المعقول من السماء ليس بمساو
للسماء الموجودة في الخارج في تمام الماهية والا لجاز ان يكون السواد مثل البياض
في تمام الماهية لان المناسبة بين السواد والبياض لاشتراكهما في كونهما عرضين
حالين في المحل محسوسين اتم من المناسبة بين المعقول من السماء الذي هو عرض
غير محسوس حال في محل كذلك و بين السماء الموجودة الذي هو جوهر محسوس
موجود في الخارج محيط بالارض و ثانيا اعود فاقول ان ماهية الشئ هي ما يحصل في
العقل من ذلك الشئ نفسه دون عوارضه الخارجية عنه و لذلك اشتق لفظ الماهية
من لفظ ما هو فان الجواب عنها يكون بها و لما كان ذلك كذلك كان معنى قول القائل
المعقول من السماء ليس بمساو للسماء الموجودة في الخارج هو ان السماء المعقولة
المجردة عن اللواحق ليست بمساوية للسماء المحسوسة المقارنة اياها و ح
ان اراد بعدم المساوات التجرد واللاتجرد كان صادقا وان اراد به ان مفهوم
السماء نفسه ليس بمشترك بين المجردة والمقارنة كان كاذبا فان زاد و
قال المعقول من السماء ليس بمساو للسماء الموجودة في تمام الماهية المعقولة
اي ليس بمساو لها حال كونها معقولة فهذا هذيان كما نسمعه فان المعقول من السماء
هو نفس ماهية السماء الموجودة فضلا عن المساواة و اما كون السواد غير مساو
للبياض في تمام المعقولية فظاهر و ظاهر ان المناسبة بين الموضعين غير صحيح
فان الفرق بين السماء المحسوسة والمعقولة يكون احدهما عرضا في محل مجرد غير

محسوس والآخر جوهرًا محسوسًا لا في محل فرق بين الطبيعة النوعية المحصّلة المأخوذة
تارة مع عوارض وتارة مع مقابلاتها والفرق بين السواد والبياض فرق بين الطبيعة
الجنسية الغير المحصّلة المأخوذة تارة مع فصل يقوّمها نوعًا وتارة مع فصل آخر
يقوّمها نوعًا مضادًا للاول على ان السماء المعقولة اذا اخذت من حيث
هي عرض قايم بنفس ما لم يكن مهيّة للسماء انما يكون مهيّة لها من حيث
يكون صورة حصلت في العقل مطابقة لها ومنها قوله لا يلزم من كون
العاقلة متعلقة لحلّها بصورة مساوية لمحلّها اجتماع صورتين متماثلتين في
في محلّها لان احدهما حالة في العاقلة والاخرى محل لها والجواب عنه بعد ما مرّ
ان العاقلة لو كانت محلًّا لصورة من غير ان يحلّ تلك الصورة في محلّها كانت ذات
فعل من غير مشاركة المحل ولما كان كل فاعل جسماني فاعلا بمشاركة للجسم لما مرّ في المقدمة
الثانية كان كل فاعل من غير مشاركة الجسم فهو غير جسماني فاذن العاقلة
ليست جسمانية ولو كانت محلًّا صورة حلّت في محلّها ما لمحال المذكور فان قيل
الفرق بين الصورتين باق لان احدهما حالة في العاقلة وفي محلّها معًا والاخرى
حالة في محلّها فقط قلنا هذا النوع من الحلول اقتران ما على ما مرّ واقتران الشيء
باحد الشيئين المتقارنين دون الآخر غير معقول ومع ذلك فالمحال المذكور
باق بحاله للة [illegible] بحلول صورتين متحدتي الماهية في محل واحد الى ومنها قوله
الجسم قد يحلّ فيه اعراض ولا شك ان وجوداتها الزايدة على مهياتها متماثلة
وحالة في الجسم ويلزم من ذلك اجتماع المثلين والجواب ان الوجود ليس بعرض
حال في محل ووجودات الاعراض ليست بمماثلة بل هي متخالفة بالحقايق ومتشاركة
في لازم واحد هو الوجود المشترك المقول عليها بالتشكيك وعلى غيرها وهذه
الاعتراضات وامثالها متولدة من الاصول الفاسدة التي سبق ذكرها ومنها
قوله هذه الحجة بعينها يقتضي اما كون النفس عالمة بصفاتها ولوازمها ابدًا
او غير عالمة لشيء منها في وقت من الاوقات وذلك لبيان كم الذي ذكره هو
بعينه والجواب ان الصفات واللوازم منقسمة الى ما يجب للنفس لذاتها لكونها مدركة لذاتها والى ما يجب بعد مقايستها
بالاشياء المغايرة لها لكونها مجردة عن المادة وغير موجودة في الموضوع والنفس مدركة للصنف

الاوّل دايما كما كانت مدركة لذاتها دائماً وليست بمدركة للصنف الثانى الا
حالة المقايسة لفقدان الشرط فى غير تلك الحالة **تكملة** لهذه الاشارات
فاعلم من هذا ان الجوهر العاقل منا له ان يعقل بذاته لما فرغ من اقامة الحجة على كون
النفس عاقلة بذاتها عاد الى اكمال الكلام فى بقائها على كمالاتها الذاتية
بعد مفارقة البدن ولذلك وسم الفصل بتكملة الفصول المتقدمة وجعل قوله
فاعلم من هذا ان للجوهر العاقل منا له ان يعقل بذاته نتيجة للحجج المذكورة **قوله** لانه
اصل قد يكون مركباً من قوّة قابلة للفساد مقارنة لقوّة الثبات فان اخذته لا على انه
اصل بل كالمركب من شئ الهيولى او شئ كالصورة عندنا بالكلام نحو الاصل من جزئيه هذا
ابتداء احتجاجه على بقاء النفس و يريد بالاصل كل بسيط غير حال فى شئ من شانه
ان يفسد كان قبل الفساد باقياً بالفعل فاسداً بالقوة وفعل البقاء غير قوة الفساد
والا لكان كل باق ممكن الفساد وكل ممكن الفساد باقياً فاذن هما لامرين مختلفين
والاصل لا يمكن ان يكون مشتملا لشيئين مختلفين اذ هو بسيط فالنفس ان كان
اصلاً فلن يكون مركباً من قوة قابلة للفساد و مقارنة لقوة الثبات وان لم يكن
اصلاً اى لم يكن بسيطاً غير حال كان اما مركباً و اما حالاً والثانى باطل لما مرّ والمركب
يكون مركباً من بسايط غير حالة اما بعضها كالمادة من الجسم واما كلها و على
التقديرين فالبسيط الغير الحال اعنى الاصل موجود فى المركب وهو غير مركب
من قوة الفساد و وجود الثبات **قوله** والاعراض وجوداتها فى موضوعاتها بقوة
فسادها وحدوثها فى موضوعاتها فلم يجتمع فيها تركيب هذا جواب سؤال
وهو ان يقال كثير من الاعراض والصور يكون باقية ممكنة الفساد مع بساطتها
فهلا كانت النفس كذلك فاجاب بان قوة فساد امثالها انما يكون فى موضوعاتها
الحاملة لوجوداتها وذلك لا ينافى بساطتها فى ذواتها اما ما لا يكون له حامل
وجود فاجتماع الامرين فيه ينافى بساطته **قوله** واذا كان كذلك لم يكن امثال
هذه فى انفسها قابلة للفساد بعد وجودها بعللها وثباتها اى اذا ثبت ان
النفس اما اصل واما ذات اصل لم يكن هى وما يجرى مجراها مما لا تركيب
فيه ولا هو حال فى غيره مما يقبل الفساد فان البقاء وقوة الفساد لا يجتمعان فى

البسيط والاول حاصل فالثانى ليس بحاصل فاذن النفس لا يمكن ان يفسد وانما قال بعد وجوبها بعللها وثباتها لان اصل الوجود وبقائه يكونان فى ممكنات الوجود مستفادين عن عللها واعترض الفاضل الشارح فقال لوكان للنفس هيولى وصورة مخالفتان لهيولى الاجسام وصورها وكان الباقى منها هيولاها وحدها لما كان الباقى من النفس هو النفس بل جزء منها وح يجوز ان لا يكون كمالاتها الذاتية باقية لانها تابعة لصورتها والجواب ان هيولى النفس اما ذات وضع اوغير ذات وضع والاول محال لان ذات الوضع لا يكون جزء لما لا وضع له والثانى لا يخلو اما ان يكون مع كونها غير ذات وضع ذات قوام بانفرادها اولم يكن فان كانت كانت عاقلة بذاتها كما مر فكانت هى النفس فقد فرضناها جزء منها هف وان لم يكن ذات قوام بانفرادها فاما ان يكون للبدن تاثير فى اقامتها اولم يكن فان كان كانت النفس غير مستغنية فى وجودها عن البدن فلم يكن ذات فعل بانفرادها على ما مر وقد فرغنا من ابطال هذا القسم وان لم يكن للبدن تاثير فى اقامتها ولم يكن فان كان كانت النفس غير مستغنية فى وجودها عن البدن فلم يكن ذات فعل بانفرادها على ما مر وقد فرغنا من ابطال هذا القسم وان لم يكن للبدن تاثير فى اقامتها كانت باقية بما يقيمها وان لم يكن البدن موجودا وهو المطلوب ثم ان الصور المقيمة اياها والكمالات التابعة لتلك الصور لا يجوز ان يفسد ويتغير بعد انقطاع علاقتها عن البدن لان التغير لا يوجب الا مستندا الى جسم متحرك كما تقرر فى الاصول الحكمية ثم قال والنفس تحت مقولة الجوهر فهى مركبة من جنس وفصل والجنس والفصل اذا اخذا بشرط التجرد كانا مادة وصورة فالنفس عندهم مركبة من هيولى وصورة وذلك يؤيد ما ذكرناه والجواب ان هذا مغالطة باشتراك الاسم فان المادة والصورة على ما ذكره وعلى جزئى الجسم بالتشابه والا لجميع انواع الاعراض ايضا مركبة من مادة وصورة ثم قال الفساد والحدوث متساويان فى احتياجهما الى امكان يسبقهما والى محل ذلك الامكان او فى استغنائهما عن ذلك فان استغنى امكان الحدوث عن المحل مع وقوع الحدوث فلتستغن امكان الفساد عنه ايضا وان افتقر امكان الحدوث الى محل هو البدن

فليكن البدن ايضا محلا لامكان الفساد وبالجملة يجوز ان يكون البدن شرطا
لوجود النفس ويلزم منه انعدام المشروط عند فقدان الشرط والجواب ان كون
الشئ محلا لامكان وجود ما هو مباين القوام له او لامكان فساده غير معقول
فان معنى كون الجسم محلا لامكان وجود السواد هو تهيؤه لوجود السواد فيه حتى
يكون حال وجود السواد مقارنا به وكذلك فى امكان الفساد ولذلك امتنع كون
الشئ محلا لامكان فساد ذاته فالبدن ليس بمحل لامكان حدوث النفس من
حيث هو مباين لها ولا لامكان فسادها اصلا بل انما كان مع هيئة
مخصوصة موجودة قبل حدوث النفس محلا لامكان وتهيؤ لحدوث صورة
انسانية تقارنه ويقومه نوعا محصلا ولم يكن وجود تلك الصورة ممكنا الا مع
ما هو مبدؤها القريب بالذات اعنى النفس فحدث بسبب استعداده وتهيؤه
وذلك مبدأ الصورة المقارنة له المقومة اياه على وجه كان ذلك المبدأ مرتبطا به
هذا النوع من الارتباط وزال بذلك لحدوث ذلك الامكان والتهيؤ عن البدن
اذ زال عند ما كان البدن معه محلا لامكان حدوث النفس اعنى الهيئة المخصوصة
فبقى البدن محلا لامكان فساد الصورة المقارنة به وزوال ذلك الارتباط
عنه فقط وامتنع ان يكون محلا لفساد ذلك المبدأ من حيث ذات هو مباين
عنه فاذن البدن مع هيئة مخصوصة شرط فى حدوث النفس من حيث هى
صورة او مبدأ الصورة لا من حيث هى موجودة مجردة وليس بشرط فى وجودها
والشئ اذا حدث فلا يفسد بفساد ما هو شرط فى حدوثه كما بينت فانه يبقى بعد موت
البناء الذى كان شرطا فى حدوثه فان قيل لم اوجب سببية البدن لحدوث صورة ما
حدوث مبدأ ما لتلك الصورة ولم يوجب استتباعه لفساد تلك الصورة فساد مبدأ
ذلك وما الفرق بين الامرين قلنا لان ما يقتضى حدوث معلول ما فانما يقتضى وجود
جميع علل ذلك المعلول بشرائطها وما يقتضى فساد معلول لا يقتضى فساد العلل بل
يكفيه فساد شرط ما ولو كان عدميا وهم وتنبيه ان قوما من المتصدرين يقع عندهم
ان الجوهر العاقل اذا عقل صورة عقلية صار هو هى فليفرض الجوهر العاقل عقل ا وكان
هو على قولهم بعينه المعقول من ا فهل هو موجود كما عندما لم يكن يعقل ا او بطل منه ذلك

فان كان كما كان سواء عقل ا او لم يعقلها وان كان بطل منه ذلك ابطل على انه حال
له او على انه ذاته فان كان على انه حال له والذات عرضية فهو كسائر الاستحالات ليس
على ما يقولون وان كان على انه ذاته فقد بطل ذاته وحدث شئ آخر ليس انه صار هو
شيئا آخر على انك اذا تأملت هذا ايضا علمت انه يقتضي هيولى مشتركة وتجدد مركب
لا بسيطة لما فرغ من اثبات وجوب بقاء النفس الناطقة مع معقولاتها المكتسبة
بذاتها التي هي كمالاتها الذاتية اراد ان يبين كيفية اتصافها بتلك الكمالات فبدأ
بابطال مذهب فاسد في ذلك كان مشهورا بعد المعلم الاول عند المشائين من اصحابه
وهو القول باتحاد العاقل بالصورة الموجودة فيه عند تعقله اياها فحكى اولا مذهبهم
ذلك واياهم عنى بقوله ان قوما من المتصدرين يقع عندهم ان الجوهر العاقل اذا عقل
صورة عقلية صار هو هي واحتجاجهم على ذلك وهو ما قرره في كتابه الموسوم بالمبدأ
والمعاد في فصل مترجم بان واجب الوجود معقول الذات وعقل الذات فانه صنف
هذا الكتاب تقريرا لمذهبهم في المبدأ والمعاد حسب ما اشترط في صدر تصنيفه
ثم انه نبه على فساد هذا المذهب بقوله فلنفرض الجوهر العاقل عقل ا الى آخره وهو ظاهر زيادة
تنبيه وايضا اذا عقل ا ثم عقل ب ا يكون كما كان عند ما عقل ا حتى يكون سواء
عقل ب او لم يعقلها او يصير شيئا آخر ويلزم منه ما تقدم ذكره معناه ظاهر
وزيادة التنبيه فيه انه يلزم انه اذا عقل ا صار ا فاذا عقل ب فان بطل كونه
ا كان متجدد الذات عند كل تعقل فان لم يبطل عنه ذلك بل بقي او لم يصر ب ناقض
مذهبهم وان بقي او صار مع ذلك ب كان مع ذلك القول باتحاد العاقل والمعقول قولا
باتحاد جميع المعقولات على اختلافها في الماهيات وتكثرها وهذا ابين احالة واشد
شناعة مما ذكروه اولا وهم آخر وتنبيه وهؤلاء ايضا قد يقولون ان النفس الناطقة
اذا عقلت شيئا فانما تعقل ذلك الشئ باتصالها بالعقل الفعال وهذا حق قالوا واتصالها
بالعقل الفعال هو ان يصير هي نفس العقل الفعال لانها يصير العقل المستفاد وهؤلاء
بين ان يجعلوا العقل الفعال متجزيا قد يتصل منه شئ او يجعلوا اتصالا واحدا به
يجعل النفس كاملة واصلة الى كل معقول على ان الاحالة في قولهم ان النفس الناطقة
هي العقل المستفاد عرضية دونه قائمة هذا الوهم هو قولهم انه النفس الناطقة عند

تعقلها معقولاً ما يتحد بالعقل الفعال لاتحادها بالعقل المستفاد الذی اتحد العقل الفعال به ونبه على فساده بلزوم احد محالين إما تجزية العقل الفعال الذی فرض غير قابل للتجزية واما وجوب حصول جميع المعقولات التی عقلها الفعال للنفس الناطقة عند تعقلها معقولاً واحداً اى معقول كان ثم ذكر ان هذا المحال لم يلزمهم على سبيل الانفراد بل بما لزمهم مضافاً الى المحال الاول المذكور وهو معنى قوله على ان الاحالة فى قولهم ان النفس الناطقة هى العقل المستفاد حتى ما يتصور وبنيه قائمة بحالها واعلم انه كما لزمهم فى الفصل المتقدم القول باتحاد جميع الصور المعقولة فقد لزمهم فى هذا الفصل القول باتحاد جميع الذوات العاقلة ولهذا اورد هذه الفصول الثلثة فى هذا المعنى **حكاية** وكان لهم رجل يعرف بفرفوريوس عمل فى العقل والمعقولات كتاباً يثنى عليه المشاؤن وهو حشف كله وهم يعلمون من انفسهم انهم لايفهمونه ولا فرفوريوس نفسه وقد ناقضه من اهل زمانه رجل وناقض هو ذلك المناقض بما هو اسقط من الاول الحشف اردأ التمر ويقال للضرع البالى ايضاً حشف فهذا الفصل دال على ان هذا المذهب كان مذهباً لجماعة من المشائين وفرفوريوس هذا هو صاحب ايساغوجى **اشارة** اعلم ان قول القائل ان شيئاً يصير شيئاً آخر لا على سبيل الاستحالة من حال ولا على سبيل التركيب مع شئ آخر فصار واحداً آخر قول شعرى غير معقول لما فرغ من ابطال المذهب المذكور اشار الى وجه الابطال بقول كلى وهو امتناع اتحاد الشئ بغيره وفسر الاتحاد اولاً وذكر ان معناه هو المفهوم الحقيقى من قولهم صار الشئ شيئاً آخر وبين ان هذا القول ايضاً قد يطلق بالمجاز على صيرورة شئ آخر بطريق الاستحالة وهى ان يزول عن ذلك الشئ الصاير شئ ما وينضاف اليه شئ يكون معه بصيراً اياه كما يقال صار الماء هواء والاسود ابيض واما بالقوة ثم بالفعل وبطريق التركيب وهو ان ينضاف شئ آخر الى الشئ الصاير فتركب المصير اليه عنهما كما يقال صار التراب طيناً والخشب سريراً وههنا ليس المراد هو هذين المعنيين بل المراد منه هو ما يفهم منه بالحقيقة وهو ان يكون شئ واحد فصار هو وحده واحداً آخر وذكر ان ذلك قول شعرى غير معقول وانما نسبه الى الشعر لانه مخيل ولسبب تخيله يظنه عوام الناس فهمه والمتصوفة حقاً ثم اشتغل بذكر الحجة على فساده بقوله فانه ان كان كل من الامرين موجوداً

فهما اثنان يتميزان وان كان احدهما غير موجود فقد بطل الذى كان موجودا الى ان كان
المعدوم قبل وحدث شئ آخر ولم يحدث ان كان المفروض ثانيا ومصيرا اياه
وان كانا معدومين فلم يصر احدهما الآخر بل انما يجوز ان يقال ان الماء صار هواء
على ان الموضوع للمائية خلع المائية ولبس الهوائية او ما يجرى هذا المجرى تقريره ان ههنا
امرين امر كان قبل الاتحاد وامر حصل بعده والاول هو الصائر هذا الثانى والثانى هو المصير
اياه لذلك الاول فالحال بعد الاتحاد لا يخلو اما ان يكون الامران موجودين معا او اما
ان يكون احدهما موجودا والآخر معدوما او ان لا يكون واحدا منهما موجودا
وجميع الاقسام محال اما الاول فلقوله ان كان كل واحد من الامرين موجودا فهما
اثنان متميزان وذلك ينافى الاتحاد واما القسم الثانى فيحتمل تقديرين احدهما
ان يكون المعدوم بعد الاتحاد هو الامر الاول والموجود هو الامر الثانى والآخر بالعكس
والشيخ ابطل هذا القسم بابطال تقدير الاول فقط لان تقدير الثانى ظاهر المناقضة
للقول بالاتحاد فقال وان كان احدهما غير موجود يعنى القسم الثانى من الثلثة فقد
بطل ان كان المعدوم قبل وحدث شئ آخر ولم يحدث اى فقد بطل على تقدير كون
المعدوم هو الامر المتقدم سواء حدث بعد عدمه شئ آخر ولم يحدث ان كان بالفرض
ثانيا ومصيرا اياه بفتح الهمزة فى ان وهى ان المصدرية الكائنة مع لفظ كان فاعلا
لكلمة بطل اى فقد بطل كون الاول بالفرض ثانيا ومصيرا اياه وذلك لان معنى الاتحاد
هو كون الاول الصائر بعينه ثانيا مصيرا اياه وعلى تقدير عدمه لا يكون هو
هذا وانما فصل الشارح لما تحير فى تطبيق هذه العبارة على معنى تنسبه الى الاختلال
واما القسم الثالث فقد ابطل بقوله وان كانا معدومين فلم يصر احدهما الآخر
ثم ذكر مثال احد جزئى مفهوم الاتحاد بالمجاز وهو الاستحالة واشار الى الضرب الآخر من
التركيب بقوله وما يجرى هذا المجرى **تذنيب** فيظهر لك من هذا ان كل ما يعقل فانه
ذات موجودة تتقرر فيها الجلايا العقلية تقرر شئ فى شئ آخر لما ابطل هذا المذهب
المذكور صرح بكيفية اتصاف الجواهر العاقلة بكمالاتها فان ذلك هو الغرض من هذه
الفصول على ما ذكرنا فذكر انه يكون على سبيل تقرر شئ فى شئ آخر والجلية فى اللغة
هو الخبر اليقينى وانما عبر عن المعقولات بالجلايا لانها الصور المطابقة لذوات

تلك الصور بالیقین **تنبیہ** الصور العقلیة قد یجوز بوجه ما ان یستفاد من الامور الخارجیة مثلاً کما یستفاد صورة السماء من السماء و قد یجوز ان یسبق الصورة اولاً الی القوة العاقلة ثم یصیر لها وجود من خارج مثل ما یعقل شکلاً ثم یجعل موجوداً و یجب ان یکون ما یعقله واجب الوجود من الکل علی الوجه الثانی لما فرغ من بیان کیفیة ارتسام المعقولات فی الجوهر العاقل اراد ان یبین ان الاول الواجب لذاته و ما یتلوه من المبادی العالیة علی ای نحو من انحاء التعقل یعقل المعقولات فقسم المعقولات الی ما یکون عللاً لوجوب الاعیان الخارجیة التی هی صورها کتعقل الانسان عملاً غریباً لم یسبقه احد الی ذلک و ایجاده ما یعقل بعد ذلک و یسمی علماً فعلیاً و الی ما یکون معلولات الاعیان الخارجیة کتعقل الانسان شیئاً یشاهد صورته و یسمی علماً انفعالیاً و نفی الصنف الثانی عن الاول تعالی لامتناع انفعاله عن غیره **تنبیہ** کل واحد من الوجهین قد یجوز ان یحصل من سبب عقلی متصور لوجود الصورة فی الاعیان او غیر موجود ها بعد فی جوهر قابل للصور المعقولة و یجوز ان یکون للجوهر العقلی من ذاته لا من غیره و لولا ذلک لذهب العقول المفارقة الی غیر النهایة و واجب الوجود یجب ان یکون له ذلک من ذاته هذه قسمة اخری لکل واحد من القسمین المذکورین و تقریره ان یقال کل صورة معقولة لشئ موجود فی الاعیان اعنی کل تعقل انفعالی و لشئ لم توجد فی الاعیان اعنی کل تعقل فعلی فاما ان یحصل من سبب عقلی کالعقل الفعال تصورها فی جوهر عاقل بالقوة قابل لتلک الصور و اما ان یحصل من ذات ذلک الجوهر لا من شئ خارج عنه و الحاصل من الغیر ینتهی الی الحاصل من الذات و الا لتسلسلت الاسباب اعنی العقول المفارقة الی غیر النهایة و قد بانت استحالة ذلک فاذن الجوهر الذی یحصل تعقلاته من ذاته موجود و الاول الواجب تعالی یجب ان یکون علمه فعلیاً کما مر و حاصلاً له من ذاته لا من غیره لما مر ایضاً و اعلم وجود الصور المعقولة فی ذات العاقل من ذاته نظر لان الفاعل لا یکون قابلاً و فی وجوده الانفعالات فیها ایضاً نظر آخر لان العقل بالقوة لا یخرج الی الفعل من غیر مخرج خارجی کما مر فی النمط الثالث **اشارة** واجب الوجود یجب ان یعقل

ذاته بذاته على ما تحقق ويعقل ما بعده من حيث هو علة لما بعده وعنه وجوده
ويعقل ساير الاشياء من حيث وقوعها في سلسلة الترتيب النازل من عنده
طولاً او عرضاً لما تقرر ان العلم الاول تعالى فعلى ذاتى اشار الى احاطته بجميع الموجودات
فذكر انه تعقل ذاته بذاته لكونه عاقلاً لذاته معقولاً لذاته على ما تحقق في النمط
الرابع وتعقل ما بعده يعنى المعلول الاول من حيث هو علة لما بعده والعلم
التام بالعلة التامة يقتضى العلم بالمعلول فان العلم التام بالعلة التامة لا يتم
من غير العلم بكونها مستلزمة لجميع ما يلزمها لذاته وهذا العلم يتضمن العلم بلوازمها
التى منها معلولاتها الواجبة بوجوبها وتعقل ساير الاشياء التى بعد المعلول الاول من
حيث وقوعها في سلسلة المعلولية النازلة من عنده اما طولاً كسلسلة
للمعلولات المترتبة المنتهية اليه في ذلك الترتيب او عرضاً كسلسلة الحوادث
التى لا ينتهى فى ذلك الترتيب اليه لكنها ينتهى اليه من جهة كون الجميع ممكنة
محتاجة اليه وهو احتياج عرضى يتساوى جميع آحاد السلسلة بالنسبة اليه نعم
اشارة ادراك الاول للاشياء من ذاته فى ذاته هو افضل انحاء كون الشئ
مدركا ويتلوه ادراك الجوهر العقلى الاولى للاول باشراق الاول ولما بعد منه من
ذاته وبعدهما ادراكات النفسانية التى هى نقش ورسم عن طابع عقلى مبدء
المبادى والمناسب للادراك اعتبار من حيث هو ادراك واعتبار من حيث هو
حال ما للمدرك والمدرك يختلف مراتبه بكل واحد من الاعتبارات اما اختلافه
بحسب مهيته فلكونه تارة احساسا وتارة تخيلاً وتارة توهما وتارة تعقلا
اما اختلافه بحسب القياس الى المدرك فلكون الادراك العقلى المقتضى لكون
المدرك فاعلا اتم وجودا من الادراك الانفعالى المقتضى لكونه منفعلا
وايضا لان هذا مفيد وجود ذلك مستفاد من وجوده واما اختلافه بحسب القياس
الى المدرك فلكون المدرك المجرد من المادة اتم فى كونه مدركا من المغموس فيها
وللمدرك بعلته اتم من المدرك بمعلوله ولما كان هذا هكذا وكان العلم التام
بالعلة التامة مقتضيا للعلم التام بمعلولها ولم يكن بالعلم التام بالمعلول علما
تاما بعلته فان العلة من حيث هى علة تامة توجب معلولها المعين من حيث هو

هو المعلول

هو والمعلول من حيث هو معلول لا يقتضي علته المعينة انما يقتضي علة لوجوده
بل العلم بالعلة يقتضي العلم بمهية المعلول وانيته والعلم بالمعلول يقتضي العلم
بانية العلة دون مهيتها كان اكمل الادراكات في ذواتها ادراك الاول تعالى لذاته بذاته
كما هو ولجميع ما سواه ايضا بذاته من حيث هو علة تامة لها وهو ايضا افضل
انحاء كون الشيء مدركا لانه فعلي ذاتي والفضل انحاء كون الشيء مدركا لانه
تام حاصل من الوجه الذي يجب ان يحصل وتتلوه ادراك الجواهر العقلية اما
ادراكها للاول فغير ممكن من ذواتها المعلولة الا ان الاول لما كان معقولا
لذاته وهي عاقلة له وانها عقلية باشراق الاول عليها ثم عقلت ما دون الاول
من الاول تعقلا دون تعقل الاول اياها وتتلوه ادراكات النفوس المستفادة
من طرق الحواس والتخيلات وغيرها وهي كلها نفس ورسم عن طبايع عقلي لان
مخرجها من القوة الى الفعل عقل متصور بتصور المعقولات فينطبع منه
فيها بعض تلك الصور بحسب استعدادها واتصالها بذلك العقل وهي
ادراكات متبددة المبادي لان بعضها يحصل من الاستدلال بالعلة على
المعلول وبعضها بالعكس وبعضها من طرق غيرها ومتبددة المناسبات لانها تارة
ينتقل من العلم بالشيء الى العلم بما يشابهه وتارة الى العلم بما يقابله وتارة الى وجوه
غيرها فهي انقص مراتب الادراكات وقد حصل ايضا من جميع ذلك ان الادراك
يقع على اصناف الادراكات بالتشكيك **وهم وتنبيه** ولعلك تقول ان كانت
المعقولات لا تتحد بالعاقل ولا بعضها مع بعض لما ذكرت ثم قد سلمت ان واجب الوجود
يعقل كل شيء فليس واحدا حقا بل هناك كثرة فنقول انه لما كان يعقل ذاته
بذاته ثم يلزم قيومية عقلا بذاته لذاته ان يعقل الكثرة جاءت الكثرة لازمة متأخرة
لا داخلة في الذات مقومة لها وجاءت ايضا على ترتيب وكثرة اللوازم من الذات
مباينة او غير مباينة لا تثلم الوحدة والاول يعرض له كثرة لوازم اضافية وغير اضافية
وكثرة سلوب وبسبب ذلك كثرت الاسماء لكن لا تأثير له في وحدانية ذاته
تقرير الوهم ان يقال انك ذكرت ان المعقولات لا يتحد بالعاقل ولا بعضها
ببعض بل هي صور مباينة منقررة في جوهر العاقل وذكرت ان الاول تعالى

لا يعزب عن علمه مثقال ذرة من غبار وهم محال من المحالات المذكورة هذا اصل ان حققته و بسطته انكشفت لك كيفية احاطته تعالى بجميع الاشياء الكلية والجزئية انشاء الله تعالى وذلك فضل الله يؤتيه لمن يشاء ولولا ان تلخيص هذا البحث على الوجه الشافى ليستدعى كلاما بسيطا لا يليق ان يورد امثاله على سبيل الحشو لذكرت ما فيه كفاية لكن الاقتصار ههنا على هذا الاسماء اولى اشارة الاشياء الجزئية قد تعقل كما تعقل الكليات من حيث يجب باسبابها منسوبة الى مبدأ نوعه فى شخصه يتخصص به كالكسوف الجزئى فانه قد تعقل وقوعه لسبب يوافى اسبابه الجزئية واحاطة العقل بها و تعقلها كما تعقل الكليات وذلك غير الادراك الجزئى الزمانى لها الذى يحكم انه وقع الآن او قبله او يقع بعده بل مثل ان يعقل ان كسوفا جزئيا يعرض عند حصول القمر وهو جزئى ما وقت كذا فى مقابلة كذا ثم ربما وقع ذلك الكسوف ولم يكن عند العاقل احاطة بان وقع اولم يقع وان كان معقولا له على النحو الاول لان هذا ادراك آخر جزئى يحدث مع حدوث المدرك ويزول مع زواله وذلك الاول يكون ثابت الدهر كله وان كان علما بجزئى فهو ان العاقل يعقل لان بين كون القمر فى موضع كذا و بين كونه فى موضع كذا يكون كسوف معين فى وقت معين من زمان اول الحالين محدود عقله ذلك ما هو ثابت قبل كون الكسوف ومعه و بعده يريد التفرقة بين ادراك الجزئيات على وجه كلى لا يمكن ان يتغير وبين ادراكها على وجه جزئى يتغير بتغيرها ليتبين ان الاول تعالى بل كل عاقل فهو انما يدرك الجزئيات من حيث هو عاقل على الوجه الاول دون الثانى وادراكها على الوجه الثانى لا يحصل الا بالحساس والتخيل او ما يجرى مجراهما من الآلات الجسمانية وقيل تقرير ذلك نقول كلية الادراك وجزئيته متعلقان بكلية التصورات وجزئيتها ولا مدخل للتصديقات فى ذلك فان قولنا هذا الانسان يقول هذا هذا القول فى هذا الوقت جزئى وقولنا الانسان يقول القول فى وقت كلى ولا يتغير فيهما الا حال الانسان والقول والوقت بالجزئية و الكلية وكل جزئى يتعلق به حكم فله طبيعة يوجد فى شخصه انما يصير تلك الطبيعة جزئية لا يدركها

العقل ولا يتنا ولها البرهان والحد بسبب انضياف معنى الاشارة الحسية اليها
او ما يجرى مجراها من المخصصات التي لا سبيل الى ادراكها الا الحس وما يجرى مجراها
فان اخذت تلك الطبيعة مجردة عن تلك المخصصات صارت كلية يدركها العقل
ويتناولها البرهان والحد وكان الحكم المتعلق بها حين كونها جزئية باقيا بحاله
اللهم الا ان يكون الحكم متعلقا بالامور المخصصة من حيث هي مخصصة واذا
ثبت هذا نقول كل من ادرك علل الكائنات من حيث انها طبايع وادرك
احوالها الجزئية واحكامها كتلاقيها وتباينها وتماسها وتباعدها وتركيبها و
تحللها من حيث هي متعلقة بتلك الطبايع وادرك الامور التي يحدث معها وبعدها
وقبلها من حيث تكرر الجميع واتفقت في اوقات يتحد بعضها ببعض على وجه
لا يفوته شئ اصلا فقد حصل عنده صورة العالم منطبقة على جميع كلياته
وجزئياته الثابتة والمتجددة المنصرمة الخاصة بوقت دون وقت كما عليه
الوجود غير متغايرة انها لشئ ويكون تلك الصورة بعينها منطبقة على عالم
آخر لو حصلت في الوجود مثل هذا العالم بعينه فيكون صورة كلية منطبقة
على الجزئيات الحادثة في ازمنتها غير متغيرة بتغيرها هكذا يكون ادراك
الجزئيات على الوجه الكلي ولنعود الى شرح الكتاب فقوله الاشياء الجزئية قد يعقل
كما يعقل الكليات اشارة الى ادراكها من حيث هي طبايع مجردة
عن المخصصات المذكورة وقيدها بقوله من حيث يجب باسبابها ليكون الادراك
لتلك الاشياء مع كونه كليا يقينيا غير ظني ثم قال منسوبة الى مبدأ نوعه في
شخصه اي منسوبة الى مبدأ طبيعة النوع علة موجودة في شخصه ذلك لا انها غير
موجودة في غير ذلك الشخص بل مع تجويز انها موجودة في غيره والمراد ان تلك الاشياء
انما يجب باسبابها من حيث هي طبايع ايضا ثم قال يتخصص به اي يتخصص تلك
الجزئيات بطبيعة ذلك المبدأ وانما نسبها الى مبدأ كذلك لان الجزئي من حيث هو
جزئي لا يكون معلولا لطبيعة غير جزئية ولا الطبيعة علة من حيث هو كذلك وما
في كلامه ظاهر الى قوله وهو ان العاقل لان يبني كون القمر في موضع كذا لكذا
ومعناه ان من يعقل ان يبني كون القمر في اول الحمل مثلا ويبني كونه في النور

الواجب يعقل كل شئ فاذن معقولاته صورمباينة متقررة فى ذاته ويلزمك
على ذلك ان لايكون ذات الاول الواجب واحدا حقا بل يكون مشتملة على كثرة
وتقرير التنبيه ان يقال ان الاول لما عقل ذاته بذاته وكان ذاته علة للكثرة
لزمه تعقل الكثرة بسبب تعقله لذاته بذاته فتعقله للكثرة لازم معلول له فصور
الكثرة التى هى معقولاته هى معلولاته ولوازمه مترتبة ترتب المعلولات فهى
متأخرة عن حقيقة ذاته تأخر المعلول عن العلة وذاته ليست بمتقومة بها
ولا بغيرها بل هى واحدة وتكثر اللوازم والمعلولات لا ينافى وحدة ملزومها بالزوم
اياها سواء كانت تلك اللوازم متقررة فى ذات العلة او مباينة له فاذن
تقرر الكثرة المعلولة فى ذات الواحد القايم بذاته المتقدم عليها بالعلية
والوجود لا يقتضى تكثره والحاصل ان الواجب تعالى واحد ووحدته لا تزول
بكثرة الصور المعقولة المتقررة فيه فهذا تقرير التنبيه وباقى الفصل ظاهر
ولا شك فى ان القول بتقرير لوازم الاول فى ذاته قول بكون الشئ الواحد
فاعلا وقابلا معا وقول بكون الاول موصوف بصفات غير اضافية ولا سلبية
على ما ذكره الفاضل الشارح وقول بكونه محلا لمعلولاته الممكنة المتكثرة تعالى
عن ذلك علوا كبيرا وقول بان معلوله الاول غير مباين لذاته وبانه تعالى لا يوجد
شيئا مما يباينه بذاته بل بتوسط الامور الحالة فيه الى غير ذلك مما يخالف الظاهر
من مذاهب الحكماء والقدماء القائلون بنفى العلم عنه تعالى وافلاطون القايل
بقيام الصور المعقولة بذاتها والمشاؤن القائلون باتحاد العاقل بالمعقول
وانما ارتكبوا تلك المحالات حذرا من التزام هذه المعانى ولولا انى اشترطت
على نفسى فى صدر هذه المقالات ان لا اتعرض لذكر ما اعتمده فيما احده
مخالفا لما اعتقده لبينت وجه التفصى من هذه المضايق وغيرها بيانا شافيا
لكن الشرط املك ومع ذلك فلا احد من نفسى رخصة ان لا اشير فى هذه المواضع
الى شئ من ذلك اصلا فاشرت اليه اشارة خفية يلوح الحق منها لما هو ميسر لذلك
اقول العاقل كما لا يحتاج فى ادراك ذاته لذاته الى صورة غير صورة ذاته
التى بها هو هو فلا يحتاج ايضا فى ادراك ما يصدر عن ذاته لذاته الى صورة

غير صورة ذلك الصادر التي بها هو هو و اعتبر من نفسك انك تعقل شيئا بصورة تتصورها او يستحضرها فهي صادرة عنك لا بانفرادك مطلقا بل بمشاركة ما من غيرك ومع ذلك فانت لا تعقل تلك الصورة بغيرها بل كما يعقل ذلك الشئ بها كذلك تعقلها ايضا بنفسها من غير ان يتضاعف الصور فيك

بل ربما يتضاعف اعتبارانك المتعلقة بذاتك وبتلك الصورة فقط على سبيل التركيب واذا كان حالك مع ما يصدر عنك بمشاركة غيرك هذه الحال فما ظنك بحال العاقل مع ما يصدر عنه لذاته من غير مداخلة غيره فيه ولا تظنن ان كونك محلا لتلك الصورة شرط في تعقلك اياها فانك تعقل ذاتك مع انك لست بمحل لها بل انما كان كونك محلا لتلك الصورة شرطا في حصول تلك الصورة لك الذي هو شرط في تعقلك اياها فان حصلت تلك الصورة لك بوجه آخر غير الحلول فيك حصل التعقل من غير حلول فيك ومعلوم ان حصول الشئ لفاعله في كونه حصولا لغيره ليس دون حصول الشئ لقابله فاذن المعلولات الذاتية العاقل الفاعل لذاته حاصلة له من غير ان تحل فيه فهو عاقل اياها من غير ان يكون هي حالة فيه واذا تقدم هذا فاقول قد علمت ان الاول العاقل لذاته من غير تغاير بين ذاته وبين عقله لذاته في الوجود الا في اعتبار المعتبرين على ما مر وحكمت بان عقله لذاته علة لعقله للمعلول الاول فاذا حكمت بكون العلتين اعني ذاته وعقله لذاته شيئا واحدا في الوجود فاحكم بكون المعلولين ايضا اعني المعلول الاول وعقل الاول اياه شيئا واحدا في الوجود من غير تغاير يقتضي كون احدهما مباينا للاول والثاني متقررا فيه وكما حكمت بكون التغاير في العلتين اعتباريا محضا فاحكم بكونه في المعلولين ايضا كذلك فاذن وجود المعلول الاول هو نفس تعقل الاول اياه من غير احتياج الى صورة مستأنفة تحل في ذات الاول تعالى عن ذلك ثم لما كانت الجواهر العقلية تعقل ما ليس بمعلولات لها بحصول صور فيها وهي تعقل الاول الواجب ولا موجود الا وهو معلول للاول الواجب كانت صور جميع الموجودات الكلية والجزئية على ما عليه الوجود حاصلة فيها والاول الواجب يعقل تلك الجواهر مع تلك الصور لا بصور غيرها بل باعتبار عيان في تلك الجواهر والصور وكذلك الوجود على ما هو عليه فاذن

لا يعزب عن علمه مثقال ذرة من غير لزوم محال من المحالات المذكورة هذا اصل
ان حققته و بسطته انكشفت لك كيفية احاطته تعالى بجميع الاشياء الكلية
والجزئية انشاء الله تعالى وذلك فضل الله يؤتيه من يشاء ولولا ان تلخيص هذا
البحث على الوجه الشافي ليستدعي كلاما بسيطا لا يليق ان يورد امثاله على سبيل
الحشو لذكرت ما فيه كفاية لكن الاقتصار ههنا على هذا الاسماء اولى اشارة
الاشياء الجزئية قد تعقل كما تعقل الكليات من حيث تجب باسبابها منسوبة
الى مبدأ نوعه في شخصه يتخصص به كالكسوف الجزئي فانه قد تعقل وقوعه بسبب
توافي اسبابه الجزئية واحاطة العقل بها و تعقلها كما تعقل الكليات وذلك غير
الادراك الجزئي الزماني لها الذي يحكم انه وقع الآن او قبله او يقع بعده بل مثل
ان يعقل ان كسوفا جزئيا يعرض عند حصول القمر وهو جزئي ما وقت كذا في مقابلة
كذا ثم ربما وقع ذلك الكسوف ولم يكن عند العاقل احاطة بانه وقع اولم يقع وان كان
معقولا له على النحو الاول لان هذا ادراك آخر جزئي يحدث مع حدوث المدرك
ويزول مع زواله وذلك الاول يكون ثابت الدهر كله وان كان علما
بجزئي وهو ان العاقل يعقل ان بين كون القمر في موضع كذا و بين كونه في موضع
كذا يكون كسوف معين في وقت معين من زمان اول الحالين محدود عقله ذلك
امر ثابت قبل كون الكسوف ومعه و بعده يريد التفرقة بين ادراك الجزئيات
على وجه كلي لا يمكن ان يتغير وبين ادراكها على وجه جزئي يتغير بتغيرها ليتبين
ان الاول تعالى بل كل عاقل فهو انما يدرك الجزئيات من حيث هو عاقل على الوجه
الاول دون الثاني وادراكها على الوجه الثاني لا يحصل الا بالحساس والمتخيل
اوما يجري مجراها من الآلات الجسمانية وقيل تقرير ذلك نقول كلية
الادراك وجزئيته متعلقان بكلية التصورات وجزئيتها ولا مدخل
للتصديقات في ذلك فان قولنا هذا الانسان يقول هذا القول في
هذا الوقت جزئي وقولنا الانسان يقول القول في وقت كلي ولا يتغير
فيهما الا حال الانسان والقول والوقت بالجزئية والكلية وكل جزئي يتعلق
به حكم فله طبيعة يوجد في شخصه انما يصير تلك الطبيعة جزئية لا يدركها

العقل ولا يتناولها البرهان والحد بسبب انضياف معنى الاشارة الحسية اليها
او ما يجري مجراها من المخصصات التي لا سبيل الى ادراكها الا الحس وما يجري مجراها
فان اخذت تلك الطبيعة مجردة عن تلك المخصصات صارت كلية يدركها العقل
ويتناولها البرهان والحد وكان الحكم المتعلق بها حين كونها جزئية باقيا بحاله
اللهم الا ان يكون الحكم متعلقا بالامور المخصصة من حيث هي مخصصة واذا
ثبت هذا فنقول كل من ادرك علل الكائنات من حيث انها طبايع وادرك
احوالها الجزئية واحكامها كتلاقيها وتباينها وتماسها وتباعدها وتركيبها و
تحللها من حيث هي متعلقة بتلك الطبايع وادرك الامور التي تحدث معها وبعدها
وقبلها من حيث تكون الجميع واقعة في ان فانه يتحد بعضها ببعض على وجه
لا يفوته شيء اصلا فقد حصل عنده صورة العالم منطبقة على جميع كلياته
وجزئياته الثابتة والمتجددة المنصرمة الخاصة بوقت دون وقت كما عليه
الوجود غير مغايرة اياها لشيء ويكون تلك الصورة بعينها منطبقة على عالم
آخر لو حصلت في الوجود مثل هذا العالم بعينه فيكون صورة كلية منطبقة
على الجزئيات الحادثة في انفسها غير متغيرة بتغيرها هكذا يكون ادراك
الجزئيات على الوجه الكلي ولنعود الى شرح الكتاب فقوله فالاشياء الجزئية قد يعقل
كما يعقل الكليات اشارة الى ادراكها من حيث هي طبايع مجردة
عن المخصصات المذكورة وقيدها بقوله من حيث يجب باسبابها ليكون الادراك
لتلك الاشياء مع كونه كليا يقينيا غير ظني ثم قال منسوبة الى مبدأ نوعه في
شخصه اي منسوبة الى مبدأ الطبيعة التي علة موجودة في شخصه ذلك لا انها غير
موجودة في غير ذلك الشخص بل مع تجويز انها موجودة في غيره والمراد ان تلك الاشياء
انما يجب باسبابها من حيث هي طبايع ايضا ثم قال تتخصص به اي يتخصص تلك
الجزئيات بطبيعة ذلك المبدأ وانما نسبها الى مبدأ كذلك لان الجزئي من حيث هو
جزئي لا يكون معلولا لطبيعة غير جزئية ولا الطبيعة علة من حيث هي كذلك وما
في كلامه ظاهر الى قوله وهو ان العاقل لان يكون القمر في موضع كذا
ومعناه ان من يعقل ان يكون القمر في اول الحمل مثلا ويكون في النور

يكون كسوف معين في وقت محدود من زمان كونه في اول الحمل كالوقت
الذي سار القمر فيه من اول الحمل عشر درجات فانما يكون تعقل ذلك العاقل بهذه
الامور امرا ثابتا قبل وقت الكسوف ومعه وبعده فظهر من هذا البيان
ان تحديد زمان الكسوف بزمان اول الحالين اعني كون القمر في اول الحمل واجب فان
وقت الكسوف انما يتحدد به او بما يجري مجراه وليس زيادة غير محتاج اليه كما
ظنه الفاضل الشارح **تنبيه واشارة** قد يتغير الصفات للاشياء على وجوه منها
مثل ان يسود الذي كان ابيض وذلك باستحالة صفة متقررة غير مضافة هذا
الفصل مشتمل على قسمة الصفات الى اصنافها وبيان ما يتغير منها بتغير الامور الخارجة
عن ذات الموصوف وما لا يتغير ليستدل بذلك على نفي الصنف الاول عن الواجب
الاول جل ذكره وتلك القسمة ان يقال الصفة اما ان يكون متقررة في
الموصوف غير مقتضية الاضافة الى غيره واما ان يكون مقتضية الاضافة
الى غيره وليست بمتقررة في ذاته واما ان يكون متقررة ومقتضية للاضافة
معا وهي ينقسم الى ما لا يتغير بتغير المضاف اليه والى ما يتغير بتغيره فهذه اربعة
اصناف قوله منها مثل ما يسود الذي كان ابيض وذلك باستحالة صفة
غير متقررة غير مضافة هذا هو الصنف الاول من الاربعة وهو ظاهر والصنف
الثاني غير مذكور في هذا الفصل **قال** ومنها مثل ان يكون الشيء قادرا
على تحريك جسم ما فلو عدم ذلك الجسم استحال ان يقال انه قادر على تحريكه
فاستحال اذن هو عن صفة ولكن من غير تغير من ذاته بل في اضافة فان كونه
قادرا صفة له واحدة يلحقها اضافة الى امر كلي من تحريك اجسام مثال ما
مثالا لزوما اوليا ذاتيا ويدخل في ذلك زيد وعمرو وشجرة وحجارة دخولا ثانيا
فانه ليس كونه قادرا متعلقا به الاضافات المتعينة تعلق ما لا بد منه فانه
لو لم يكن زيدا اصلا في الامكان ولم يقع اضافة القدرة الى تحريكه ابدا ما ضر
ذلك في كونه قادرا على التحريك فاذن حال كونه قادرا لا يتغير بتغير الاحوال المقدور
عليها من الاشياء بل انما يتغير الاضافات الخارجة فقط فهذا القسم كالمعاني
الذي قبله هذا هو الصنف الثالث فهي الصفة المتقررة في الموصوف المقتضية

لاضافته الى شئ فى الخارج التى لا يتغير بتغيره ذلك الشئ فى الخارج وان كانت يتغير
اضافته الى ذلك الشئ وهو كالقدرة التى هى هيئة ما للذات بسببها يصح ان يصدر
عن تلك الذات فعل وهى يقتضى كون القادر مضافا الى المقدور عليه ولا يتغير
بتغير المضاف اليه فان القادر على تحريك زيد لا يصير غير قادر فى ذاته عند
انعدام زيد ولكن يتغير اضافته تلك فانه حينئذ لا يكون قادرا على تحريك زيد
وان كان قادرا فى ذاته والسبب فى ذلك ان القدرة يستلزم الاضافة الى امر كلى
لزوما اوليا ذاتيا والى الجزئيات التى يقع تحت ذلك الكلى لزوما ثانيا غير ذاتى بل
بسبب ذلك الكلى والامر الكلى الذى يتعلق الصفة لا يمكن ان يتغير فلاجل
ذلك لا يتطرق التغير الى الصفة واما الجزئيات فقد يتغير لتغيرها بتغير الاضافات
الجزئية العرضية المتعلقة بها وهذا الصنف كالمقابل للاول لانه صفة
متقررة ذات اضافة والاول متقررة عارية عن الاضافة ومنها مثل
ان يكون الشئ عالما بان شيئا ليس ثم يحدث الشئ فيصير عالما بان الشئ
ليس فيتغير الاضافة والصفة المضافة معا فان كونه عالما بشئ
ما يقتضى الاضافة به حتى انه اذا كان عالما بمعنى كلى لم يكف ذلك فى ان يكون عالما
بجزئى بل يكون العلم بالنتيجة علما مستأنفا يلزمه اضافة مستأنفة وهيئة
للنفس مستجدة لها اضافة مستجدة مخصوصة غير العلم بالمقدمة وغير هيئة تحققها
لا كما كان فى كونه قادرا له هيئة ولحقتها اضافات شتى فهذا الاختلاف مال
المضاف اليه من عدم ووجود وجب ان يختلف حال الشئ الذى له الصفة
لا فى اضافة الصفة نفسها فقط بل وفى الصفة التى يلزمها تلك الاضافة ايضا
هذا هو الصنف الرابع وهو الصفة المتقررة فى الموصوف المقتضية لاضافة
الى شئ من خارج التى يتغير بتغير ذلك الشئ فى الخارج وهى كالعلم فانه صورة متقررة
فى العالم مقتضية لاضافة الى المعلومة المعين ويتغير بتغير المعلوم فان من علم
يكون زيد فى الدار يتغير علمه بخروجه عن الدار وذلك لان العلم انما يستلزم
الاضافة الى معلوم المعين ولا يتعلق بغير ذلك المعلوم بعين التعلق الاول بخلاف
القدرة فان القدرة يتعلق بالمقدور الكلى اولا وبسببه بالمقدور الجزئى

الذی یقع تحت ذلک الکلی ثانیا واما العلم فانه اذا تعلق بالکلی فلا یتعلق بالجزئی
الذی یقع تحت ذلک الکلی البتة الا اذا استأنف العلم و یجدد فیتعلق بذلک الجزئی
تعلقا آخر ومثاله العلم بان الحیوان جسم لا یقتضی بانفراده العلم بکون
الانسان جسم مالم یقترن الی ذلک علم آخر وهو العلم بکون الانسان حیوانا
اذن العلم بکون الانسان جسما علم مستأنف له اضافة مستأنفة وهیئة
جدیدة للنفس لها اضافة جدیدة غیر العلم بکون الحیوان جسما وتغیر ثنیة
تحقق ذلک العلم ویلزم من ذلک ان یختلف حال الموصوف بالصفة التی یکون
فی هذا الصنف باختلاف حال الاضافات المتعلقة بها لا فی الاضافات
فقط بل وفی نفس تلک الصفة فما لیس موضوعا للتغیر لم یجز ان یعرض له تبدل
بحسب القسم الاول ولا بحسب القسم الثانی و اما بحسب القسم الثالث فقد یجوز
فی اضافات بعیدة لا تؤثر فی الذات لما فرغ من احکام الصفات اورد قضیة
کلیة وهی ان کل ما لا یکون موضوعا للتغیر لا یجوز ان یتبدل صفاته المتقررة
العاریة عن الاضافة ولا صفاته المتقررة المتعلقة بالاضافة التی یتغیر
بتغیر تلک الاضافة ویجوز ان یتبدل اضافاته اللازمة لصفاته المتقررة التی
لا یتغیر بتغیر تلک الاضافات ولا محالة تکون ذلک فی اضافات بعیدة
لازمة له وما ثانیا ولا یمکن ان یکون فی اضافات قریبة لازمة لزوما اولیا
فان التغیر فیها یقتضی التغیر فی نفس تلک الصفات وح یصیر الذات موضوعة
للتغیر فهذا تقریر کلامه وانما وسم الفصل بالتنبیه للقسمة المذکورة وبالاشارة
لهذا الحکم الکلی واعتراض الفاضل الشارح بان الاضافة وجودیة عندهم
فاذا جوزوا التغیر فیها فلم لا یجوزونه فی الصفات الحقیقیة لیس بوارد لانهم
بینوا ان الاضافة التی یجوز تغیرها لیست مما یتعلق بها الموصوف ولا الصفة
المتقررة منها بالذات بل بالعرض ومعناه لیس الا وقوع الشئ الذی یظن
ان الاضافات عارضة له کالقدرة علی تحریک زید مثلا تحت ما عرضت
الاضافات له کالقدرة علی التحریک مطلوب علی ان وجود الاضافة هو کون
الشئ بحیث یعقل له امر بالقیاس الی غیره ولا یکون لذلک الامر وجود

غیر هذا التعقل فلا یحدث من تغیر الغیر تغیر فی التعقل بل یحدث منه تغیر فی
الامر المعقول فقط **نکتة** کونک یمینا و شمالا اضافة محضة وکونک
قادرا او عالما هو کونک فی حالة متقررة فی نفسک یتبعها اضافة لازمة
او لاحقة فانت بهما ذو حال مضافة لا ذو اضافة محضة اشارة الی الصنف
الثانی من الاصناف الاربعة وذکر الفرق بین الصنفین الاخیرین
لئلا یلتبس بعضها ببعض وذلک ظاهر **تنبیه** فالواجب الوجود
یجب ان لا یکون علمه بالجزئیات علما زمانیا حتی یدخل فیه الآن والماضی
والمستقبل فیعرض لصفة ذاته ان یتغیر بل یجب ان یکون علمه بالجزئیات
علی الوجه المقدس العالی عن الزمان والدهر هذا الحکم کالنتیجة لما قبله
وهو انما حصل من انضیاف قولنا الواجب الوجود لیس بموضوع للتغیر
علی ما ثبت فی النمط الرابع الی الحکم الکلی المذکور وهو قولنا کل ما لیس بموضوع
للتغیر فلا یجوز ان یتبدل صفاته علی التفصیل المذکور ثم ان هذا الحکم یوهم مناقضة
للقول بان الکل معلول للواجب لعالم بذاته وان العلم بالعلة یوجب العلم بالمعلول
فذکر دفعا لهذا الوهم انه یجب ان یکون علمه بالجزئیات علی الوجه الکلی الذی
لا یتغیر بتغیر الازمنة والاحوال واعلم ان هذه السیاقة تشبه سیاقة الفقهاء
فی تخصیص بعض الاحکام العامة باحکام تعارضها فی الظاهر وذلک لان الحکم
بان العلم بالعلة یوجب العلم بالمعلول ان لم یکن کلیا لم یمکن ان یحکم باحاطة
الواجب بالکل وان کان کلیا وکان الجزئی المتغیر من جملة معلولاته اوجب ذلک
الحکم ان یکون عالما به لا محالة فالقول بانه لا یجوز ان لا یکون عالما به لامتناع
کون الواجب موضوعا للتغیر تخصیص لذلک الحکم الکلی بحکم آخر عارضه فی
بعض الصور وهذا دأب الفقهاء ومن یجری مجراهم ولا یجوز ان یقع امثال
ذلک فی المباحث المعقولة لامتناع تعارض الاحکام فیها فالصواب ان
ان یوخذ بیان هذا المطلوب من مأخذ آخر وهو ان یقال العلم بالعلة یوجب
العلم بالمعلول ولا یوجب الاحساس وادراک الجزئیات المتغیرة من حیث
هی متغیرة لا یمکن الا بالآلات الجسمانیة کالحواس وما یجری مجراها المدرکة

بذلك الادراك يكون موضوعا للتغير لا محالة اما ادراكها على الوجه الكلي فلا يمكن
ان يدرك الا بالعقل والمدرك هذا الادراك يمكن ان لا يكون موضوعا للتغير
فاذن الواجب الاول وكل ما لا يكون موضوعا بل كل ما هو عاقل يمتنع ان يدركها
من جهة ما هو عاقل على الوجه الاول ويجب ان يدركها على الوجه الثاني **قوله**
ويجب ان يكون عالما بكل شئ لان كل شئ لازم عنه بوسط او بغير
وسط يتادى اليه بعينه قدره الذي هو تفصيل قضائه الاول تاديا له واجبا
اذ كان ما لا يجب لا يكون كما علمت هذا تأكيد لاحاطته تعالى بالكل واقول
في تقريره لما كان جميع صور الموجودات الكلية والجزئية التي لا نهاية لها حاصلة من
حيث هي معقولة في العالم العقلي بابداع الاول الواجب اياها وكان ايجاد
ما يتعلق منها بالمادة في المادة على سبيل الابداع ممتنعا اذ هي غير مباينة
لقبول صورتين معا فضلا عن تلك الكثرة وكان الجود الالهي مقتضيا لتكميل المادة
بابداع تلك الصور فيها واخراج ما فيها بالقوة من قبول تلك الصور الى الفعل
قدر بلطيف حكمته زمانا غير منقطع في الطرفين يخرج فيه تلك الامور من القوة
الى الفعل واحدا بعد واحد فيصير الصور في جميع ذلك الزمان موجودة في موادها
والمادة كاملة بها واذ انقرر ذلك فاعلم ان القضا عبارة عن وجود جميع الموجودات
في العالم العقلي مجتمعة ومجملة على سبيل الابداع والقدر عبارة عن وجودها
في موادها الخارجية بعد حصول شرائطها مفصلة واحدا بعد واحد كما جاء
في التنزيل في قوله عز من قائل وان من شئ الا عندنا خزائنه وما ننزله
الا بقدر معلوم والجواهر العقلية وما معها موجودة في القضاء والقدر مرة
واحدة باعتبارين والجسمانية وما معها موجودة فيهما مرتين وهناك يظهر معنى
قول الشيخ ان كل شئ يوجد عن الاول بوسط او بغير وسط تتادى اليه قدره الذي
هو تفصيل قضائه الاول الى ذلك الشئ بعينه تاديا على سبيل الوجوب **اشارة**
فالعناية هي احاطة علم الاول بالكل وبالواجب ان يكون عليه الكل حتى يكون على
احسن النظام وبان ذلك واجب عنه وعن احاطته به فيكون الموجود وفق المعلوم على
احسن النظام من غير انبعاث قصد وطلب من الاول الحق فعلم الاول بكيفية

الصواب في ترتيب وجود الكل منبع لفيضان الكل في الخير هذا الفصل يشتمل على تفسير
العناية وهو ظاهر وقد مر في النمط السادس ايضا ذكر ذلك وانما اورده هناك
بعد ذكر ان العالي لا يفعل لغرض في السافل ليعلم ان نظام الموجودات كيف
صدر عن الاول من غير قصد واعاده ههنا بعد نفي ادراك الجزئيات المتغيرة عنه
تعالى ليعلم ان النظام الموجود في تلك الجزئيات كيف صدر عنه وموضع هذا
البحث هو هذا الموضع وانما اورده في النمط السادس لغرض ما وهو ازالة الوهم
المذكور ولذلك بدأ كلامه ثم نقوله لا تجد مخلصا ان طلبت وبدأ كلامه ههنا بتقرير المراد
اشارة الامور الممكنة في الوجود منها امور يجوز ان يتعرى وجودها عن الشر والخلل
والفساد اصلا ومنها امور لا يمكن ان يكون فاضلة فضيلتها الا ويكون بحيث
يعرض عنها شر ما عند ازدحامات الحركات ومصادمات المتحركات وفي القسمة امور
شرية اما على الاطلاق واما بحسب الغلبة واذا كان الجود المحض مبدأ لفيضان
الوجود الخيري الصواب كان وجود القسم الاول واجبا فيضانه مثل وجود الجواهر
العقلية وما يشبهها وكذلك وجود القسم الثاني يجب فيضانه فان في ان لا يوجد
خير كثير ولا يؤتى به تحرزا من شر قليل شرا كثيرا وذلك مثل خلق النار فان النار لا
يعظم فضيلتها ولا يكمل معونتها في تتميم الوجود الا بحيث يؤذي ويؤلم ما يتفق لها
مصادمة من اجسام حيوانية وكذلك الاجسام الحيوانية لا يمكن ان يكون لها
فضيلتها الا ان يكون بحيث يتمكن من ان يتأدى احوالها في حركاتها وسكوناتها
واحوال مثل النار في ذلك ايضا الى اجتماعات ومصاكات مؤذية وان يتأدى احوالها
واحوال الامور التي في العالم الى ان يقع لها خطأ في عقد ضار في المعاد وفي الحق او فرط
هيجان غالب عامل من شهوة او غضب ضار في المعاد ويكون القوى المذكورة
لا يغني غناها او يكون بحيث يعرض لها عند المصاكات عارض خطأ وغلبة هيجان
وذلك في اشخاص اقل من اشخاص السالمين وفي اوقات اقل من اوقات السلامة ولان
هذا معلوم في العناية الاولى فهو كالمقصود بالعرض فالشر داخل في القدر بالعرض كانه
مثلا مرضي به بالعرض لما فرغ من بيان ادراك الاول الواجب لجميع ما سواه وكان البحث
من كيفية وقوع الشر في قضائه تعالى من المباحث المتعلقة بذلك اراد ان يشير اليه

ويجب ان نحقق ماهية الشر قبل الخوض في المطلوب فاقول الشر يطلق على امور عدمية من حيث هي غير مؤثرة كفقدان كمال شيء ما من شأنه ان يكون له مثل الموت والفقر والجهل وعلى امور وجودية كذلك كوجود ما يقتضي منع المتوجه الى كمال عن الوصول اليه مثل البرد المفسد للثمار والسحاب الذي يمنع القصار عن فعله وكالافعال المذمومة مثل الظلم والزنا وكالاخلاق الرذيلة مثل الجبن والبخل وكالآلام وكالغموم وغير ذلك فان تأملت في ذلك وجدت البرد في نفسه من حيث هي كيفية او بالقياس الى علته الموجبة له ليس بشر بل كمال من الكمالات انما هو شر بالقياس الى الثمار لافساده امزجتها فالشر بالذات هو فقدان الثمار كمالاتها اللائقة بها والبرد انما صار شرا بالعرض لاقتضائه ذلك وكذا السحاب وايضا الظلم والزنا ليسا من حيث هما امران يصدران عن قوتين كالغضبية والشهوية مثلا بشر بل هما من تلك الحيثية كمالان لتلك القوتين انما يكونان شرا بالقياس الى المظلوم او الى السياسة المدنية او الى النفس الناطقة الضعيفة عن ضبط قوتيه الحيوانيتين فالشر بالذات هو فقدان احد تلك الاشياء كمالاته وانما اطلق على اسبابه بالعرض للتأدية الى ذلك وكذلك القول في الاخلاق التي هي مباديها وكذلك الآلام فانها ليست بشرور من حيث انها ادراكات لامور ولا من حيث وجود تلك الامور في انفسها او صدورها عن عللها انما هي شرور بالقياس الى المتألم الفاقد لاتصال عضو من شأنه ان يتصل فاذن قد حصل من ذلك ان الشر في ماهيته عدم وجود او عدم كمال لموجود من حيث ان ذلك العدم غير لائق به او غير مؤثر عنده وان الموجودات ليست من حيث هي موجودات بشرور انما هي شرور بالقياس الى الاشياء العادمة كمالاتها لا لذواتها بل لكونها مؤدية الى تلك الاعدام فالشرور امور اضافية مقيسة الى افراد اشخاص معينة واما في انفسها وبالقياس الى الكل فلا شر اصلا ونعود بعد تقرير هذا المعنى الى الشرح فنقول الاشياء بحسب احتمال وجود الشر وعدمه ينقسم الى ما لا شر فيه اصلا والى ما فيه ليس بشر والى ما ليس فيها ليس بشرا اصلا والقسم الثاني ينقسم الى ما لا يغلب فيه ما ليس بشر على ما هو شر والى ما يتساويان

فيه والى ما يغلب فيه ما هو شر وهذه خمسة اقسام الاول ما لا شر فيه اصلا وهو موجود فان الموجودات التي لا يمكن ان يكون على كمالاتها اللائقة بها الا ويكون بحيث يعرض منها عند ملاقاتها لما يخالفها منع ذلك المخالف عن كماله كالنار فانها لا يمكن ان يكون بالغة في الحرارة الا ويكون بحيث يعرض منها عند ملاقاتها تفريق اجزاء بعض المركبات بالاحراق ويكون لا محالة من هذا الصنف فظاهر ان مثل هذه الموجودات يكون من شانها الاحالة والاستحالة والكون والفساد هي قليلة بالقياس الى الكل ووقوع التفاوم المقتضي لضير البعض ممنوعا عن كمالاته ايضا فيها قليل فانها لا يقع الا في اجزاء العناصر وفي بعض المركبات وفي بعض الاوقات واما الاقسام الثلثة الباقية التي يكون شرا محضا او يغلب الشر فيها او يساوي ما ليس بشر فغير موجود لان الوجودات الحقيقية والاضافية في الموجودات لا محالة يكون اكثر من الاعدام الاضافية الحاصلة على الوجه المذكور واشار الشيخ الى القسمين الاولين بقوله الامور الممكنة في الوجود الى قوله ومصادمات المتحركات والى الثلثة الباقية بقوله د في القسمة امور شريتا ما على الاطلاق او بحسب الغلبة واحتج على وجود الاولين بقوله واذا كان الجود المحض الى قوله واوقات اقل من اوقات السلامة واورد في الامثلة الالم والاذى الحاصلين للحيوانات جميعا والجهل المركب الضار في المعاد الذي يعرض لها لا من حيث هي حيوان بل من حيث هي انسان والامور التي له بسبب قوتيه الحيوانيتين فيضره في امر المعاد يعني الاخلاق الرذيلة والملكات الذميمة فان هذه الاشياء هي معظم ما ينسب الى الشر وذكر ان اجزاء العالم المختلفة الصور والقوى المذكورة المختلفة الافعال لا نعني عنها الا ان يكون بحيث يعرض لها عند التلاقي مثل هذه الاشياء وهي قليلة الوجود وان كانت كثيرة بالعدد ثم ذكر ان هذه الشرور مطوما في العناية الاولى فهي مقصودة لا بالذات بل بالعرض ومرضي بها لا من حيث هي شرور بل من حيث هي لوازم خيرات كثيرة لا يمكن ان يكون منفكة عنها قال الفاضل الشارح هذا البحث ساقط من الفلاسفة والاشاعرة لانه لا يستقيم الا مع القول بالاختيار والحسن والقبح العقليين كما هو مذهب

المعتزلة واما مع القول بالايجاب و نفي الحسن والقبح عن الافعال الالهية لايكون السؤال بلم عن افعاله واردا فاذن خوض الفلاسفة فيه من جملة الفضول والجواب ان الفلاسفة انما يبحثون عن كيفية صدور الشر عما هو خير بالذات فيثبتون ان الصادر عنه ليس بشر فان صدور الخيرات الكلية الملاصقة للشرور الجزئية ليس بشر ثم قال انهم يستدلون على كون الشر عدما وهو ليس بصحيح لانهم ان ارادوا بذلك تفسير اللفظ باصطلاحهم فلا حاجة الى الاستدلال وان ارادوا حمل العدم على الشر فانهم محتاجون قبل ذلك الى تفسير ماهية الشر لان التصديق مسبوق بالتصور وعلى تقدير صحة الاستدلال في هذا المقام فحاصل استدلالاتهم تمثيلات لا يفيد يقينا والجواب انهم يباحثون عن ماهية الشيء الذي يعبر عنه الجمهور بلفظ الشر فينظرون في وجوه استعمالاتهم ويخصون مايدخل في تلك الماهية بالذات عما ينسب اليها بالعرض ليتحقق الماهية ممتازة عن غيرها وظاهر ان البحث على هذا الوجه صحيح وليس باستدلال تمثيلي غاية ما في الباب انه مبني على معرفة وجوه الاستعمال التي لا طريق اليها الا الاستقراء ثم ان الفاضل الشارح حكم بان الشيء هو الالم وحده وهو وجودي وان الخير هو اما عدم الالم يعني السلامة واما ضده يعني اللذة وابطل كلامهم في بيان ان الالام في الدنيا اكثر من اللذات وهو يقتضي كون الشر غالبا ثم ذكر ان الفلاسفة لا يخلصهم عن هذه المضايق الا ان يقولوا ان قول القائل لم خلق الله الخلق باطل لانه تعالى خالق لذاته لا لعلة وهو بناء في القول بتعليل الشر فاذن خوضهم في ذلك باب من الفضول اقول لا حاجة بنا ههنا الى ايراد جوابه فان يتحقق ما مر كاف فيه وهم وتنبيه ولعلك تقول ان اكثر الناس الغالب عليهم الجهل وطاعة الشهوة والغضب فلم صار هذا الصنف منسوبا فيهم الى انه نادر فاسمع انه كما ان احوال البدن في هيئة ثلثة حال البالغ في الجمال والصحة وحال المتوسط في الجمال والصحة وحال القبيح والسقيم وكالاول والثاني بنالان من السعادة العاجلة البدنية قسطا وافرا ومعتدلا او يسلمان كذلك حال النفس في هيئتها ثلثة حال البالغ في الفضيلة العقل والخلق وله الدرجة القصوى من السعادة الاخروية

وحال من ليس له ذلك لا سيما في المعقولات الا ان جهله ليس على الجهة الضارة في
المعاد وان كان ليس له كثير ذخر من العلم جسيم النفع في المعاد الا انه في جملة اهل
السلامة وينيل حظا ما من الخيرات الآجلة وآخر كالمسقام السقيم هو عرضة
الاذى في الآخرة وكل واحد من الطرفين نادر والوسط فاش غالب واذا اضيف اليه
الطرف الفاضل صار اهل النجاة غلبة وافرة لما كان قوى الانسان التي
بحسبها يصدر الافعال الارادية عنه ويصير بسببها سعيدا او شقيا ثلثة نطقية وشهوية
وغضبية وكان السعادة او الشقاوة العاجلتان مستحقرة بالنسبة الى الآجلتين
وكان الغالب على الناس بحسب النظر الظاهر اضداد ما ينبغي ان يكونوا عليه
بحسب هذه القوى اعني الجهل وطاعة الشهوة والغضب سبق الوهم الى كون
الاكثرين اشقياء لا سيما في الآجل وذلك يقتضي غلبة الشر في نوع الانسان
وهو اشرف انواع الكائنات فازال الشيخ هذا الوهم بان وجود الجهل الذي هو
ضد اليقين اعني الجهل المركب الراسخ نادر كوجود اليقين والعام الفاشي هو
الجهل البسيط الذي لا يضر في المعاد كثير ضرر وكذلك في القوتين الاخريين فان
وجود الشرارة المضادة للملكة الفاضلة نادر جدا كوجودها والعام الفاشي هو الاخلاق
الخالية عن غايتي الفضل والرذالة وشبه النفوس في هذه الاحوال بالابدان في الجمال
والصحة الغائيتين وفي القبح والمرض الغائيتين وفي الحالة المتوسطة بينهما ثم بين
ان الوسط مع احد الطرفين غالب فاذن الشر ليس بغالب وذلك لان الشقاوة
الابدية يختص بالطرف الاخس على ما سيجيء بيانه وهو معنى قوله وآخر كالمسقام
او السقيم هو عرضة الاذى في الآخرة يقال هو عرضة لشيء وعرضة للشيء اذا كان
منتصبا لشيء لا يتعرض ذلك الشيء لغيره وباقي عباراته واضحة **تنبيه** لا يقعن
عندك ان السعادة في الآخرة نوع واحد ولا يقعن عندك ان تفاريق الخطأ
باتكة بعصمة النجاة بل انما يهلك الهلاك السرمد ضرب من الجهل وانما
تعرض لعذاب المحدود ضرب من الجهل والرذيلة وحد منه وذلك في اقل الاشخاص
الناس ولا تصغ الى من يجعل النجاة وقفا على عدد مصروفا عن اهل الجهل والخطايا
صرفا الى الابد واستوسع رحمة الله وستسمع لهذا فضل بيان يزيد تقريره كون

الشقاوة الابدية يختص بالطرف الاخس وهو ظاهر وقوله تأكيدة لعصمة النجاة اى تأطعة
والعصمة ههنا اسم لما يعتصم به الانسان اى يتمسك به لئلا يسقط فى قوله
وانما يهلك الهلاك السرمد ضرب من الجهل والرذيلة دال على ان ما عداهما اما
يقتضيان شقاوة منقطعة او لا يقتضيان شقاوة اصلا وانما قال واستوسع رحمة
الله ملاحظة لقوله عز من قائل ورحمتى وسعت كل شئ فسأكتبها للذين يتقون فان
فيه ما يدل على شمولها للعموم وعلى تخصيصها لاهل الطرف الاشرف منهما وهم
وتنبيه او لعلك تقول هلا امكن ان يبرأ القسم الثانى عن لحوق الشر فيكون
جوابك انه لو برئ عن لحوق ذلك لكان شيئا غير هذا القسم وكان القسم الاول قد
فرغ عنه وانما هذا القسم فى اصل وضعه مما ليس يمكن ان يكون الخير الكثير يتعلق به
الا وهو بحيث يلحقه شر بالضرورة عند التصادمات الحادثة فاذا برئ عن هذا فقد جعل
غير نفسه وكان النار قد جعلت غير النار والماء غير الماء وترك وجود هذا القسم
وهو على الصفة المذكورة غير لائق بالجود على ما بيناه وهذا الفصل غنى عن الشرح
وهم وتنبيه او لعلك تقول ايضا فان كان القدر فلم العقاب فتأمل جوابه
ان العقاب للنفس على خطيئتها كما ستعلم هو كالمرض للبدن على نهمة فهو لازم من
لوازم ما ساق اليه الاحوال الماضية التى لم يكن من وقوعها بد ولا من وقوع
ولا من وقوع ما يتبعها واما الذى يكون على جهة اخرى من مبدأ له من خارج فحديث
آخر ثم اذا سلم معاقب من خارج فان ذلك يكون حسنا لانه قد كان يجب
ان يكون التخويف موجودا فى الاسباب التى تثبت فينفع فى الاكثر وفى نسخة التصديق
تأكيد للتخويف فاذا عرض من اسباب القدر ان عارض واحد مقتضى التخويف و
الاعتبار مركب الخطاء فاتى بجريمة وجب التصديق لاجل الغرض العام وان كان
غير ملايم لذلك الواحد ولا واجبا من مختار رحيم لو لم يكن هناك الا جانب المبتلى
بالقدر ولو لم يكن بالمفسدة الجزئية له مصلحة كلية عامة كثيرة لكن لم يلتفت لفت
الجزئى لاجل الكلى فيقطع عضو ويولم لاجل البدن بكليته ليسلم واما ما يورد من حديث
الظلم والعدل ومن حديث افعال يقال انها من الظلم وافعال مقابلة لها ووجوب
ترك هذه والاخذ بتلك على ان ذلك من المقدمات الاولية فغير واجب وجوبا

كليًّا بل اكثرها من المقدمات المشهورة التي جمع عليها ارتياد المصالح ولعل فيها ما يصلح
بالبرهان بحسب بعض الفاعلين واذا احقق الحقائق فليلتفت الى الواجبات دون
امثالها وانت قد عرفت اصناف المقدمات في موضع آخر تقرير السؤال ان يقال ان
كانت الافعال الانسانية صادرة عنه على سبيل الوجوب لتمثلها مع ساير
الجزئيات في العالم العقلي ولوجوب حدوث ما يحدث ههنا في هذا العالم مطابقًا
لما تمثل هنالك فلم يعاقب الانسان على شئ صدر عنه على سبيل الوجوب
والشيخ اجاب عنه اولا بجواب يقتضيه القواعد الحكمية وهو قوله ان العقاب
للنفس على خطيئتها كما ستعلم هو كالمرض للبدن الى قوله وكلامن وقوع ما يتبعها
وهو ظاهر وهذا النوع من العقاب انما يكون للنفس الانسانية بسبب ملكاتها
الردية الراسخة فيها فكانها يكون من داخل ذاتها وهو نار الله الموقدة التي
تطلع على الافئدة ولكن الآيات الواردة بالوعيد في الكتب الالهية لو اجريت
على ظواهرها لاقتضت القول بالعقاب الجسماني وارد على بدن المسئ من خارج
على ما يوصف في التفاسير والاخبار فاشار الشيخ الى ذلك ايضًا بقوله واما
العقاب الذي يكون على جهة اخرى من مبدأ له من خارج فحديث آخر اسائة على
الوجه المشهور لو كان حقا لكان سمعيًّا ثم اراد ان يذكران ذلك ايضا على تقدير
كونه كما يفهمه اهل الظاهر ليس مما لا يجوز وقوعه في الحكمة الالهية اي ليس بشر فقال
ثم اذا سلم فمعاقب من خارج فان ذلك ايضا يكون حسنا واراد بالحسن ههنا
الخير المقابل للشر لا ما يذهب اليه المتكلمون على ما سيأتي واستدل على ذلك
بان وجود التخويف في مبادى الافعال الانسانية حسن لنفعه في كثر الاشخاص
والايفاء بذلك التخويف بتعذيب المجرم تأكيد للتخويف مقتضى لازدياد النفع فهو
ايضًا حسن ثم بين ان هذا التعذيب انما يكون شرًّا بالقياس الى الشخص المعذب
ويكون خيرًا بالقياس الى الاكثرين من نوعه ولا يلتفت لفت الجزئي لاجل الكلي اي لا ينظر
اليه فهذا ايضًا من جملة الخير الكثير الذي يلزمه شر قليل فاستغرهد بقطع
العضو لصلاح البدن فان الحكم بوجوب ذلك وان كان مشتملا على شر ما مقبول
عند الجمهور وقد تبين من ذلك ان ما ورد في التنزيل اذا حمل على ظاهره لم يكن

مخالفا للاصول الحكمية وبعض المتكلمين المنكرين لذلك الاصول كالمعتزلة انما
انما يقررون ذلك على وجه آخر وهو قولهم تكليف العباد واجب على الله تعالى وحسن
منه اذ في ذلك صلاح حالهم العاجلة والآجلة والوعد والوعيد على الطاعة والمعصية
حسنان اذ فيهما تقريبهم الى طاعته وتبعيدهم عن معصيته وتعذيب العاصي
عدل منه حسن والاخلال باثابة المطيعين ظلم قبيح الى امثال ذلك مما يبنونه على
مقدمات مشهورة مشتملة على تحسين بعض الاحكام وتقبيح بعضها بحسب
العقل يعدونها من البديهيات فذكر الشيخ ان تلك المقدمات ليست من الاوليات
بل اكثرها اولها محدودة اشتهرت لكونها مشتملة على مصالح الجمهور ويمكن
ان يقع فيها ما يصح بالبرهان بحسب بعض الفاعلين يعني الاشخاص الانسانية على ما مر
في المنطق فاذن بناء بيان احكام افعال واجب الوجود عليها غير صحيح قال الفاضل
الشارح هذا الجواب غير صحيح اما اولا فلانه مبني على وجوب التخويف وكما يقال ان
كان القدر فلم العقاب يجوز ان يقال ان كان القدر فلم التخويف ويكون
حكما واحدا فاذن لا يجوز ان يجعل احدهما مقدمة في بيان الآخر واما ثانيا فلانه
لا يمشي على قول المليين لانهم يحكمون بكون الهالكين ممن يخالف قواعدهم
اكثر من الناجين وكان غرضه تمشية قولهم بل الجواب الصحيح ان يقال لان العقاب
ايضا من القدر وطلب علة ما يقتضيه القدر باطل واقول على الاول القول بالقدر
على ما ذهب اليه الحكماء وهو وجوب كون الجزئيات مستندة الى اسبابها المتكثرة
يخالف القول بالقدر على ما ذهب اليه الاشاعرة من المتكلمين لانهم يقولون
لا فاعل ولا مؤثر في الوجود الا الله والجواب الذي ذكره الشيخ كان موافقا
للاصول فان فعل الانسان مستند عنده الى قدرته وارادته وكلاهما مستندان
الى اسبابهما ومن اسباب ارادة فعل الخير التخويف فاذن وقوع التخويف في
الاسباب المقتضية للخير واجب مع كونه من القدر والتعليل به صحيح
على ما ذكره وهو لا ينافي كونه من القدر لان جميع ما في القدر معللة عنده واما
على اصول الاشاعرة فلما لم يكن للتخويف اثر كان التعليل به باطلا على ما قاله
الفاضل الشارح وانما ينقطع الكلام في القدر عندهم بقطع التعليل

على الاطلاق ولذلك يقولون لا يسئل عما يفعل وعن الثانى ان الشيخ لا يريد بمشية قواعد المتكلمين من المليين على ما صرح به بل يريد بمشية ما نطق به الكتب الالهية فى هذا الباب وليس فيما ورد من التنزيل حكم بان الهالكين اكثر من الناجين بل يمكن ان يوجد فيه ما يناقض هذا الحكم

## النمط الثامن فى البهجة والسعادة

البهجة السرور والنضرة والسعادة ما يقابل الشقاوة والمراد بهما الحالة التى تكون او يحصل لذوى الخير والكمال من جهة الخير والكمال **وهم وتنبيه** انه قد سبق الى الاوهام العامية ان اللذات القوية المستعلية هى الحسية وان ما عداها لذات ضعيفة وكلها خيالات غير حقيقية وقد يمكن وان ينبه من جملتهم من له تميز ما فيقال له اليس الذ ما يصفونه من هذا القبيل هو المنكوحات والمطعومات وامور يجرى مجراها وانتم تعلمون ان المتمكن من غلبة ما ولو فى امر خسيس كالشطرنج والنرد قد يعرض له مطعوم ومنكوح فيرفضه لما يعتاضه من لذة الغلبة الوهمية وقد يعرض له منكوح ومطعوم فى صحة حشمه فينقبض اليد عنهما مراعاة للحشمة فيكون مراعاة الحشمة آثر والذ لا محالة هناك من المطعوم والمنكوح واذا عرض للكرام لطالب العفة والرياسة مع صحة حشمه الا لتذاذ بانعام يصيبون موضعه آثروه على الالتذاذ بمشتهى حيوانى متنافس فيه وآثروا فيه غيرهم على انفسهم مسرعين الى الانعام به وكذلك فان كبير النفس يستصغر الجوع والعطش عند المحافظة على ماء الوجه ويستحقر هول الموت ومفاجات العطب عند مناجزة الاقران المبارزين وربما اقتحم الواحد منهم على عدد وهم ممتطيا ظهر الخطر لما يتوقعه من لذة لذة الحمد ولو بعد الموت كان ذلك يصل اليه وهو ميت فقد بان ان اللذات الباطنة مستعلية على اللذات الحسية وليس ذلك فى العاقل فقط بل وفى العجم من الحيوانات فان من كلاب الصيد ما يقتنص على الجوع ثم يمسكه على صاحبه وربما حمله اليه والمرضعة من الحيوانات تؤثر ما ولدته على انفسها وربما خاطرت محامية عليه من مخاطرتها فى حمايتها لذات نفسها فاذا كانت اللذات الباطنة اعظم من الظاهرة وان لم تكن عقلية فما قولك فى العقلية

للعطب الهلاك واقتحم اي دخل من غير روية والدهم العدد الكثير واعلم ان
من المشهورات ان السعادة هي اللذة فقط ثم ان العوام يظنون ان اللذة هي
المدركة بالحواس الظاهرة واما المدركة بغيرها فتارة ينكرون تحققها وينسبونها
الى خيالات لا تحقق لها وتارة يستحقرونها بالقياس الى الحسية فنبه الشيخ في
هذا الفصل على وجود لذات باطنة هي اقوى من الحسية الظاهرة بوجوه منها ان
اللذة الغلبة المتوهمة ولو كانت في امر خسيس ربما تؤثر على لذات يظن انها اقوى
اللذات الحسية ومنها ان لذة نيل الحشمة والجاه تؤثر ايضا عليها ومنها ان الكريم يؤثر
لذة ايثار الغير على نفسه فيما يحتاج اليه ضرورة على لذة التمتع بها ومنها ان كبير النفس
يؤثر لذة الكرامة المتوقعة من محافظة ماء الوجه او من الاقدام على الاهوال مع عدم
العلم بنيلها على اللذات الحسية الى حد تحمل آلام الجوع والعطش وتقاسي اهوال
الموت والهلاك معها وهذه صغريات ينضاف اليها كبرى مشهورة هي ان كل ما هو
اثر عند شخص هو الذ بالقياس اليه لان اللذة مؤثرة والمؤثر لذيذ فينتجان ان اللذات
الباطنة مستعلية على الحسية ولما كانت اللذات الباطنة المذكورة حيوانية
نبه على ان من سائر الحيوانات ما يشارك الانسان في ذلك فان كلب الصيد يؤثر
اللذة الوهمية التي ينالها من توقع اكرام صاحبه اياه على لذة الاكل والراضعة
من الحيوانات تؤثر اللذة الوهمية التي تجدها من تصور سلامة ولدها على لذة
سلامة نفسها ثم تدرج من ذلك الى المقصود فذكر ان اللذات الباطنة الحيوانية
لما كانت اعظم من الظاهرة فان يكون العقلية اعظم منهما اولى وذلك لان قوة
اللذة وضعفها يتبعان قوة الادراك وضعفه فان اللذة ادراك على ما سيأتي في
تذنيب فلا ينبغي لنا ان نستمع الى قول من يقول انا لو تحصلنا على حالة لا نأكل
فيها ولا نشرب ولا ننكح فاية سعادة يكون لنا والذي يقول هذا فيجب ان يبصر ويقال
له يا مسكين لعل الحالة التي للملائكة وما فوقها الذ وابهج وانعم من حال
الانعام بل كيف يمكن ان يكون لاحدهما الى الآخر نسبة يعتد بها القائلون
بان السعادة هي اللذة الحسية ينكرون السعادة التي يثبتها الحكماء للنفس الانسانية
الكاملة بعد الموت ويلزمهم على رأيهم ذلك ان لا يكون غير الحيوان الآكل الشارب

الناکح سعيداً اصلا ولما كان غرض الشيخ من الرد عليهم اثبات تلك السعادة وكان ما ذكره في الفصل السابق مقتضياً لفساد مذهبهم صرح في هذا الفصل بالرد عليهم باثبات تلك السعادة ولذلك وسمه بالتذنيب ثم نبه على مقصوده بالمقايسة بين حال الملائكة وما فوقها وبين حال الانعام وما يجري مجراها بحسب الكمال والخير الموجود فيها فان النسبة بينهما بعيدة جداً بل لا نسبة لاحدهما الى الآخر لعدم الاشتراك بين كمالها في الماهية تنبيه ان اللذة هي ادراك ونيل لوصول ما هو عند المدرك كمال وخير من حيث هو كذلك والالم هو ادراك ونيل لوصول ما هو عند المدرك كمال وخير من حيث هو كذلك والالم هو ادراك ونيل لوصول ما هو عند المدرك آفة وشر يريد التنبيه على ماهية اللذة والالم ليتبين بالنظر الحكمي ان السعادة العقلية التي يفهمه الجمهور للذوات العاقلة اتم منها للنفوس الحيوانية وكذلك الشقاوة لاهلها فذكر ان اللذة هي ادراك ونيل فالادراك فقد مر شرح اسمه واما النيل فهو الاصابة والوجدان وانما لم يقتصر على الادراك لان ادراك الشيء قد يكون بحصول صورة تساويه ونيله لا يكون الا بحصول ذاته واللذة لا يتم بحصول ما يساوي اللذيذ بل انما يتم بحصول ذاته وانما لم يقتصر على النيل لانه لا يدل على الادراك الا بالمجاز وانما اورد هما معاً لفقدان لفظ يدل على المعنى المقصود بالمطابقة وقدم الاعم الدال بالحقيقة واردفه بالمخصص الدال بالمجاز وانما قال لوصول ما هو عند المدرك ولم يقل لما هو عند المدرك لان اللذة ليست هي ادراك اللذيذ فقط بل هي ادراك حصول اللذيذ للمستلذ ووصوله اليه وانما قال ما هو عند المدرك كمال وخير لان الشيء قد يكون كمالاً وخيراً بالقياس الى شيء وهو لا يعتقد كماليته وخيريته فلا يلتذ به وقد لا يكون كذلك وهو يعتقد فيلتذ به فالمعتبر كماليته وخيريته عند المدرك لا في نفس الامر والكمال والخير ههنا اعني المقيس الى الغير هما حصول شيء لما شأنه ان يكون ذلك الشيء له اي حصول شيء يناسب شيئاً ويصلح له او يليق به بالقياس الى ذلك الشيء والفرق بينهما ان ذلك الحصول يقتضي لا محالة براءة ما من القوة لذلك الشيء فهو بذلك الاعتبار فقط كمال وباعتبار كونه مؤثراً خير والشيخ انما ذكرهما لتعلق معنى اللذة بهما وآخر

للعطب الهلاك واقتحم اى دخل من غير روية والدهم العدد الكثير واعلم ان
من المشهورات ان السعادة هى اللذة فقط ثم ان العوام يظنون ان اللذة هى
المدركة بالحواس الظاهرة واما المدركة بغيرها فتارة ينكرون تحققها وينسبونها
الى خيالات لا تحقق لها وتارة يستحقرونها بالقياس الى الحسية فنبه الشيخ فى
هذا الفصل على وجود لذات باطنة هى اقوى من الحسية الظاهرة بوجوه منها ان
اللذة الغلبة المتوهمة ولو كانت فى امر خسيس مما تؤثر على لذات يظن انها اقوى
اللذات الحسية ومنها ان لذة نيل الحشمة والجاه تؤثر ايضا عليها ومنها ان الكريم يؤثر
لذة ايثار الغير على نفسه فيما يحتاج اليه ضرورة على لذة التمتع بها ومنها ان كبير النفس
يؤثر لذة الكرامة المتوقعة من محافظة ماء الوجه او من الاقدام على الاهوال مع عدم
العلم بنيلها على اللذات الحسية الى حد تتحمل آلام الجوع والعطش وتتقاسى اهوال
الموت والهلاك معها وهذه صغريات ينضاف اليها كبرى مشهورة هى ان كل ما هو
اثر عند شخص فهو الذ بالقياس اليه لان اللذة مؤثرة والمؤثر لذيذ فينتج ان اللذات
الباطنة مستعلية على الحسية ولما كانت اللذات الباطنة المذكورة حيوانية
نبه على ان من سائر الحيوانات ما يشارك الانسان فى ذلك فان كلب الصيد يؤثر
اللذة الوهمية التى بيانها من توقع اكرام صاحبه اياه على لذة الاكل والراضعة
من الحيوانات تؤثر اللذة الوهمية التى تجدها من تصور سلامة ولدها على لذة
سلامة نفسها ثم تدرج من ذلك الى المقصود فذكر ان اللذات الباطنة الحيوانية
لما كانت اعظم من الظاهرة فان يكون العقلية اعظم منهما اولى وذلك لان قوة
اللذة وضعفها يتبعان قوة الادراك وضعفه فان للذة ادراك على ما سيأتى
تذنيب فلا ينبغى لنا ان نستمع الى قول من يقول انا لو تحصلنا على حالة لا ناكل
فيها ولا نشرب ولا ننكح فاية سعادة يكون لنا والذى يقول هذا فيجب ان يبصر ويقال
له يا مسكين لعل الحالة التى للملائكة وما فوقها الذ وابهج وانعم من حال
الانعام بل كيف يمكن ان يكون لاحدهما الى الآخر نسبة يعتد بها القائلون
بان السعادة هى اللذة الحسية ينكرون السعادة التى يثبتها الحكماء للنفس الانسانية
الكاملة بعد الموت ويلزمهم على رأيهم هذا ان لا يكون غير الحيوان الآكل الشارب

الناقص سعيداً اصلاً ولما كان غرض الشيخ من الرد عليهم اثبات تلك السعادة وكان
ما ذكره في الفصل السابق مقتضياً لفساد مذهبهم صرح في هذا الفصل بالرد عليهم
باثبات تلك السعادة ولذلك وسمه بالتذنيب ثم رتبه على مقصوده بالمقايسة
بين حال الملائكة وما فوقها وبين حال الانعام وما يجري مجراها بحسب الكمال و
الخير الموجود فيها فان النسبة بينهما بعيدة جداً بل لا نسبة لاحدهما الى الآخر لعدم
الاشتراك بين كمالها في الماهية تنبيه ان اللذة هي ادراك ونيل لوصول ما هو عند
المدرك كمال وخير من حيث هو كذلك والالم هو ادراك ونيل لوصول ما هو عند المدرك
كمال وخير من حيث هو كذلك والالم هو ادراك ونيل لوصول ما هو عند المدرك
آفة وشر يريد التنبيه على ماهية اللذة والالم ليتبين بالنظر الحكمي ان السعادة بالمعنى
الذي يفهمه الجمهور للذوات العاقلة اتم منها للنفوس الحيوانية وكذلك
الشقاوة لاهلها فذكر ان اللذة هي ادراك ونيل فالادراك
فقد مر شرح اسمه واما النيل فهو الاصابة والوجدان وانما لم يقتصر على الادراك
لان ادراك الشيء قد يكون بحصول صورة تساويه ونيله لا يكون الا بحصول
ذاته واللذة لا تتم بحصول ما يساوي اللذيذ بل انما تتم بحصول ذاته وانما
لم يقتصر على النيل لانه لا يدل على الادراك الا بالمجاز وانما اوردهما معاً لفقدان
لفظ يدل على المعنى المقصود بالمطابقة وقدم الاعم الدال بالحقيقة واردفه
بالمخصص الدال بالمجاز وانما قال لوصول ما هو عند المدرك ولم يقل لما هو عند
المدرك لان اللذة ليست هي ادراك اللذيذ فقط بل هي ادراك حصول اللذيذ للمستلذ
ووصوله اليه وانما قال ما هو عند المدرك كمال وخير لان الشيء قد يكون كمالاً
وخيراً بالقياس الى شيء وهو لا يعتقد كماليته وخيريته فلا يلتذ به وقد لا يكون كذلك
وهو يعتقد فيلتذ به فالمعتبر كماليته وخيريته عند المدرك لا في نفس الامر والكمال
والخير ههنا اعني المقيسين الى الغير هما حصول شيء لما من شانه ان يكون ذلك الشيء له
اي حصول شيء يناسب شيئاً ويصلح له او يليق به بالقياس الى ذلك الشيء والفرق
بينهما ان ذلك الحصول يقتضي لا محالة براءة ما من القوة لذلك الشيء فهو بذلك الاعتبار
فقط كمال وباعتبار كونه مؤثراً خير والشيخ انما ذكرهما لتعلق معنى اللذة بهما وآخر

ذكر الخير لانه يفيد تخصيصاً ما لذلك المعنى وانما قال من حيث هو كذلك لان الشيء
قد يكون كمالاً وخيراً من جهة دون جهة والالتذاذ به يختص بالجهة التى هو منها كمال
وخير فهذه ماهية اللذة ومقابلها ماهية الالم كما ذكره وهذا اقرب الى التحصيل
من قولهم اللذة ادراك الملايم والالم ادراك المنافى ولذلك عدل الشيخ منه الى
ماذكره فى هذا الموضع قال الفاضل الشارح تعريف اللذة بالخير الذى هو عند
الشيخ امر وجودى يرجع الى قولنا اللذة ادراك الموجود وكذلك الالم يكون ادراك
المعدوم وهو باطل اما فى اللذة فلان ادراك احتراق الاعضاء والاصوات المنكرة
وما يشبهها ليست بلذات مع انها موجودات واما فى الالم فلان العدم لا يحس به
فان فسر الخير باللذة او ما يكون وسيلة اليها على ما هو المشهور رجع التعريف
الى قولنا اللذة ادراك اللذة او ما يكون وسيلة اليها والكمال ايضا ان فسر بحصول
ما للشىء من شانه ان يكون له وكان معنى قولهم من شانه ان يكون له امكان
اتصافه به لزم ان يكون الجهل وساير الرذايل كمالات قال والتحقيق
ان تصور ماهية اللذة والالم بديهى غنى عن التعريف واقول ما ذكرناه فى تفسير
قول الشيخ يغنى عن ايراد اجوبة هذه الشكوك والوجه فى ذكر ماهية
اللذة والالم مع كونهما غنيين عن التعريف ما ذكرناه فى باب الادراك قوله
وقد يختلف الخير والشر بحسب القياس فالشىء الذى هو عند الشهوة خير هو مثل
المطعم الملايم والملبس الملايم والذى هو عند الغضب خير فهو الغلبة والذى هو عند العقل
خير فتارة وباعتبار فالحق وتارة وباعتبار فالجميل ومن العقليات نيل الشكر
وفور المدح والحمد والكرامة وبالجملة فان همم ذوى العقول فى ذلك مختلفة
مراده بيان ان الخير الواقع فى ذكر ماهية اللذة هو الخير الاضافى الذى لا يعقل
الا بالقياس الى الغير وذكر الخيرات المقيسة الى القوى الثلثة التى يتعلق
الافعال الارادية بها اعنى الشهوة والغضب والعقل ومعنى قوله والذى هو عند
العقل خير فتارة وباعتبار فالحق فتارة وباعتبار فالجميل ان الحق خير عند كون
العاقل قابلا عما فوقه بالقياس الى قوته النظرية والجميل خير عند كونه متصرفا
فيما دونه بالقياس الى قوته العملية واراد بقوله ومن العقليات نيل الشكر و

وغير المدح والحمد الخيرات التي يكون للعقل بمشاركة ساير القوى وهي التي
يختلف الهمم فيها لاختلاف احوال تلك القوى واما العقلي الصرف فلا يختلف
البتة قوله وكل خير بالقياس الى شي ما فهو الكمال الذي يختص به و ينحوه باستعداده
الاول اراد الفرق بين الكمال والخير فذكر ان الخير المضاف الى شئ هو الكمال الخاص
الذي يختص به وينحوه باستعداده الاول اراد الفرق بين الكمال والخير فذكر ان
الخير المضاف الى شئ هو الكمال الخاص الذي يقصده ذلك الشئ باستعداده الاول والشئ
لا يقصد شيئا ولا يميل اليه الا اذا كان ذلك الشئ مؤثرا بالقياس اليه وفي ذلك تنبيه
على اشتمال معنى الخير على اعتبار كونه مؤثرا كما مر واما قوله باستعداده الاول ففايدته
ان الشئ قد يكون له استعدادان احدهما يطرأ على الآخر فلا يكون الشئ الذي
ينحوه ذلك الشئ باستعداده الثاني خيرا بالقياس الى ذاته بل يكون خيرا بالقياس الى ذلك
الاستعداد الطاري كالنسان فانه مستعد في فطرته لاقتناء الفضايل
ثم اذا ذكر طرأ عليه ما اعده لاقتناء الرذايل فقصدها بحسب الاستعداد الثاني
ولا يكون هي خيرا بالقياس الى ذاته مع الاستعداد الاول والعجب ان الفاضل الشارح
ذهب في هذا الموضع بعد ان صرح الشيخ بان الخير كمال مقيد بقيد ما الى ان كلام الشيخ
مشعر بان الخير والكمال واحد وح يكون ذكر احدهما مغنيا عن الآخر وكل لذة فانها
يتعلق بامرين بكمال خيري وبادراك له من حيث هو كذلك لما فرغ عن تلخيص معنى اللذة
ذكر حاصل هذا البحث وهو ان اللذة متعلقة بشيئين احدهما وجود كمال خيري و
الثاني ادراك له من حيث هو كذلك فان المطلوب في هذا النمط مبني عليه وهم
وتنبيه ولعل ظانا يظن ان من الكمالات والخيرات ما لا يلتذ به اللذة التي تناسب
مبلغه مثل الصحة والسلامة فلا يلتذ بهما كما يلتذ بالحلو وغيره فحوا به بعد المسامحة
التسليمات الشرط كان حصولا وشعورا جميعا ولعل المحسوسات اذا استقرت لم يشعر بها
على ان المريض والوصيب يجد عند الثوب الى الحالة الطبيعية معافضة غير خفي التدريج
لذة عظيمة الوصب المرض الطويل يق وصب الشئ اي دام ومنه قوله تعالى وله الدين
واصبا والثوب الرجوع الى الشئ بعد الذهاب عنه والمفاضة الاخذ على غرة والغرض
من الفصل ايراد شك على شرح اللذة المذكورة وهو ان الصحة والسلامة كمال وخير مع

انا لا نلتذ بهما وايراد الجواب عنه بعد التسليم على سبيل المسامحة وههنا الادراك
الذي هو شرط في اللذة ليس هناك بحاصل فان استمرار المحسوسات يذهل النفس عن احساسها
والتنبه على ما هو مع التجدد المقتضي للادراك لذيذان جدا **تنبيه** واللذيذ قد
يحصل فيكره ككراهة بعض المرضى للحلو فضلا عن ان لا يشتهي اشتهاء شائقا وليس ذلك
طاعنا فيما سلف لانه ليس خيرا في تلك الحال وليس يشعر به الحس من حيث هو
خير كما ان الفصل الاول كان مشتملا على الجواب عن النقض الوارد على شرح اللذة
بسبب اغفال احد الامرين اللذين يتعلق بهما اللذة وهو الادراك فهذا الفصل يشتمل
على الجواب عن النقض الوارد عليه بسبب اغفال الامر الآخر وهو حصول الكمال والخير
بالقياس الى الملتذ ولما لم يكن هذا النقض مذهوبا اليه بوهم فان الجمهور لا ينكرون
لذة الحلو بسبب كراهة بعض المرضى له لم يجعل الفصل مشتملا على وهم وتنبيه
بخلاف الاول اذ آورده فان يستظهر في البيان مع غناء بما سلف عنه اذا لطف توهم
زدنا فقلنا ان اللذة هي ادراك كذا من حيث هو كذا ولا شاغل ولا مضاد
للمدرك فانه اذا لم يكن سالما فارغا امكن ان لا يشعر بالشرط اما غير السالم
فمثل عليل المعدة اذا عاف الحلو واما غير الفارغ فمثل الممتلي جدا يفارق الطعام اللذيذ
وكل واحد منهما اذا زالت مانعه عادت لذته وشهوته ويتأذى بتأخر
ما هو الآن يكرهه عاف الطعام اذا كرهه والغرض من هذا الفصل ان الشرح المذكور
للذة يمكن ان يزاد فيه قيدا فلا يرد النقض المذكور عليه معه وهو ان يقال ولا
شاغل ولا مضاد للمدرك اي يكون المدرك فارغا عن الشاغل سالما عن المضاد
والشاغل كالامتلاء المانع عن الالتذاذ بالطعام والمضاد كالكيفية المانعة
لذوق المريض عن الالتذاذ بالحلاوة والباقي ظاهر **تنبيه** وكذلك فقد يحضر
السبب المولم ويكون القوة المدركة ساقطة كما في قرب الموت من المرض
او معوقة كما في الخدر فلا يتألم به فاذا انتعشت القوة او زال العايق عظم الالم يريد ان
ينبه على حال الالم ايضا فذكر ان اللذة كما لا يحصل مع وجود الملذ عند عدم
الادراك فالالم ايضا لا يحصل مع وجود المولم عند عدم الادراك به وهو ظاهر **تنبيه**
انه ربما صح اثبات لذة يقينا ولكن اذا لم يقع المعنى الذي تسمى ذوقا جاز ان لا يجد

اليها شوقا وكذلك قد يصير بثبوت اذى ما يقينيا ولكن اذا لم يقع المعنى المسمى
بالمقاسات كان فى الجواز ان لا يقع عنها بالعزم الاحتراز مثال الاول حال العنين خلقة
عند لذة الجماع ومثال الثانى حال من لم يقاس وحسب الاسقام عند الحمية يريد
بيان ان العلم بوجه اللذة وان كان يقينيا فهو اذن لا يوجب الشوق اليها
ايجاب الاحساس به وذلك لان معرفة المحسوسات بحدودها العقلية لا يقتضى
ادراكها اقتضاء الاحساس بها والعلم بما من شانه ان يشاهد لا يبلغ درجة المشاهدة
ولذلك قيل ليس الخبر كالمعاينة وجعل مرتبة علم اليقين دون مرتبة عين اليقين
ولذلك لم يقتصر الشيخ فى ذكر ماهية اللذة والالم على ذكر الادراك دون النيل على ما مر
واهل المشاهدة يسمون هل اللذة العقلية ذوقا ويقابله المقاساة والشيخ استعمل لفظ
الذوق ههنا فى جميع اللذات ولم يعبر عنه بنيل اللذة او الاحساس باللذة لان ذلك
يقتضى تكرارا فى المعنى فان معنى الادراك والنيل وما يجرى مجراهما داخل فى مفهوم
اللذة كما مر **تنبيه** كل مستلذ به فهو سبب كمال يحصل للمدرك وهو بالقياس
اليه خير ثم لا شك فى ان الكمالات ولذاتها متفاوتة فكمال الشهوية مثلا ان
يتكيف العضو الذائق بكيفية الحلاوة ماخوذة عن مادتها ولو وقع مثل ذلك
لا عن سبب خارج كانت اللذة قائمة وكذلك المشموم والملموس ونحوهما وكما فى القوة
الغضبية ان يتكيف النفس بكيفية غلبة او كيفية شعور باذى يحصل فى المغضوب
عليه وكمال الوهم التكيف بهيئة ما يرجوه وما يذكره وعلى هذا حال ساير القوى
وكمال الجوهر العاقل ان يتمثل فيه جلية الحق الاول بقدر ما يمكنه ان ينال منه بسيمائه
الذى يخصه ثم تمثل فيه الوجود كله على ما هو عليه مجردا عن الشوائب مبتدئا فيه بعد
الحق الاول بالجواهر العقلية العالية ثم الروحانية السماوية والاجرام السماوية
ثم ما بعد ذلك تمثلا لا يمايز الذات فهذا هو الكمال الذى يصير به الجوهر العقلى
بالفعل وما سلف هو الكمال الحيوانى والادراك العقلى خالص الى الكنه
عن الشوب والحسى شوب كله وعدد التفاصيل العقلى لا يكاد يتناهى والحسية محصورة
فى قلة وان كثرت فبالاشد والاضعف ومعلوم ان نسبة اللذة الى اللذة نسبة المدرك
الى المدرك والادراك الى الادراك فنسبة اللذة العقلية الى اللذات الشهوانية نسبة

الجلية للحق الاول وما يتلوه الى مثل كيفية الحلاوة وكذلك نسبة الادراكين
بل بيان ثبات اللذات العقلية وبيان انها اكمل من الحسية وهذان البحثان هما
عمدة مطالب هذا النمط وتقريرهما ان يقال لما كانت اللذة ادراك كمال خيري يحصل
للمدرك فالكمالات كل مستلذ به اي كل ما هو لذيذ فهو سبب كمال يحصل للمدرك ذلك
الكمال ويكون خيرا بالقياس الى ذلك المدرك ثم ان الكمالات وادراكها اللتين
يتعلق بهما اللذة متفاوتة على ما يقتضيه الاستقراء فمنها ما يتعلق بالقوة الشهوية
وهو كتكيف العضو الذائق بكيفية الحلاوة سواء كانت مأخوذة عن مادة خارجية
هي شيء حلو او كانت حادثة في العضو لا عن سبب خارج فان كليهما في افادة
اللذة متساويان ولذلك يلتذ النائم حالة الاحتلام التذاذه بالوقاع حالة
اليقظة وكذلك في ساير الحواس الظاهرة ومنها ما يتعلق بالقوة الغضبية وهو
كتكيف النفس الحيوانية بكيفية هي تصور غلبة ما او تصور اذى حل بمغضوب
عليه ومنها ما يتعلق بالقوى الباطنة كتكيف الوهم بصورة شيء يرجوه او تصور
شيء يتذكره فتذكره وكذلك في سايرها وهذه كلها كمالات حيوانية مختلفة وادراكات
حيوانية لها متفاوتة ويتبعها لذات بحسبهما وللجوهر العاقل ايضا كمال وهو ان
يتمثل فيه ما يتعقله من الحق الاول بقدر ما يستطيعه فان تعقل الحق الاول على
ما هو عليه غير ممكن لغيره ثم ما يتعقله من صدور معلولاته المرتبة اعني الوجود
كله تمثلا يقينيا خاليا عن شوايب الظنون والاوهام على وجه لا يكون بين ذات
العاقل وبين ما تمثل فيه تمايز بل يصير عقلا مستفادا على الاطلاق ولا شك في
ان هذا الكمال خير بالقياس اليه وانه مدرك لهذا الكمال ولحصول هذا
الكمال له فاذن هو ملتذ بذلك وهذه هي اللذة العقلية ثم اذا قايسنا بين اللذتين
اعني العقلية والحيوانية من حيث الكمية ومن حيث الكيفية وجدنا العقلية
اقوى كيفية واكثر كمية اما الاول فلان العقل يصل الى كنه المعقول فيعقل
الحقيقة المنكشفة بعوارضها كما هي والحس لا يدرك الا كيفيات تقوم بسطوح
الاجسام التي يحضره فاذن الادراك العقلي خالص الى الكنه عن الشوب والحسي شوب
كله واما الثاني فلان عدد تفاصيل المعقولات لا يكاد يتناهى وذلك لان اجناس

الموجودات وانواعها غير متناهية وكذلك المناسبات الواقعة بينها والمدركات
بالحواس محصورة فی اجناس قليلة فان تكثرت فانما تكثرت بالاشد والاضعف
كالحلاوتين المختلفتين واذا كانت الكمالات العقلية اكثر وادراكاتها
اتم كانت اللذة التابعة لها اشد لان نسبة اللذة الى اللذة كنسبة
الكمال الى الكمال والادراك الى الادراك فاذن اللذة العقلية اشد واتم من الحسية
بل لا نسبة لها الى هذه والفاضل الشارح اسند قوله ان نسبة اللذة الى اللذة
نسبة المدرك الى المدرك والادراك الى الادراك الى الخطابة وليس كما قال فان
المحدود والحد يجب ان يكونا متطابقين فی قبول الشدة والضعف كالسواد
الذی يحد بانه لون قابض للبصر ثم كان بعض الالوان اقبض للبصر عن بعض فيجب
ان يكون بعض ما هو سواد اشد من بعض وهذا موضع مذكور فی المواضع
المتعلقة بالحد ومن كتاب طوبيقا المنطق وقد ذكر هنالك موضع على وقال
ايضا انا نجد عند الاكل والشرب والوقاع حالة مخصوصة نعرف باللذة ولا ندری
اهی ادراك ملايم ام ليس وانتم ما اقمتم عليه برهانا بل ذكرتم انا نعنی باللذة ادراك
الملايم ثم ذكرتم ان العاقل يدرك الملايم فهو ملتذ به وهذا البحث لا يستقيم
بالعناية والتفسير فانه ليس بلغوی فعليكم ان تقيموا البرهان على ان حالة العاقلة
هی تلك الحالة بعينها حتی يصح لكم الحكم بوجود لذة عقلية ثم قال ومما يبطل
قولكم ان النفس قبل الموت عالمة بهذه المعلومات مع انها لا تجد اللذة العظيمة
التی يصفونها فلو كانت الادراكات نفس اللذات لكانت لمتلذة بها كما كانت مدركة
والقول بان الاشتغال بتدبير البدن مانع عن حصول اللذة قول بكون الشیٔ مانعا
عن حصول الشیٔ عند حصوله والجواب عن الاول انهم لا يقولوا انا نعنی باللذة
كذا وكذا بل لما وجد والحالة المدركة غير التی عند الشرب او الوقاع مع وقوع
اسم اللذة على جميعها حصلوا الامر المشترك بينها وبين غيرها مما يناسبها ونفصلوا
عنه ما يختص بكل واحدة منها فوجدوه حاصلا فی كل صورة توصف
باللذة وغير حاصل فی كل صورة لا يوصف بها فعلموا انه المراد من مفهوم اسم
اللذة ثم لما وجدوا ذلك الامر حاصلا للعقل حكموا بوجوده للعقل فان ناقش

مناقشۃ فی اطلاق الاسم فلا مضایقۃ معہ بعد ظہور المعنی وعن الثانی انہم لم
یقولوا بان اللذۃ ادراک فقط بل قالوا انہا ادراک مشروط بشرائط ولعل العالم
بالمعلومات العادم للذۃ لا یکون مستجمعا لتلک الشرائط مثلا لا یکون عالما بان
حصول عدۃ العلوم خیر لہ او لا یکون عالما بہا من جہۃ ما ہی خیر لہ ثم ان استجمع
الشرائط فلا نسلم انہ یکون عادم اللذات فانا نری کثیرا من المتعلمین الذین لم یتعلموا
الا مسائل معدودۃ یبتہجون بہا اشد ابتہاج ویؤثرون الاشتغال بمذاکرتہا علی تلک
الدنیا وما فیہا فضلا عن لذۃ مطعم او منکح ما الآن اذا کنت فی البدن وفی
شواغلہ وعوائقہ ولم تشتق الی کمالک المناسب ولم تتألم بحصول ضدہ فاعلم
ان ذلک منک لا منہ وفیک من اسباب ذلک بعض ما نبہت علیہ یرید ان یبنیہ
علی بقاء الامور المضادۃ لکمالات النفس الانسانیۃ التی ہی اثبات الشقاوۃ لنوعیہا
بعد الموت وعلی حصول التألم ہناک لحصول سببہ وعلی ان تلک الآلام اشد من الآلام
البدنیۃ والفاظہ ظاہر ثم اعلم ان ما کان من رذیلۃ النفس من جنس نقصان الاستعداد
للکمال الذی یرجی بعد المفارقۃ فہو غیر مجبور وما کان بسبب غواش غریبۃ فیزول
ولا یدوم بہا التعذیب یرید بیان مراتب الاشقیاء وتقدم لذلک مقدمۃ
وہی ان یقول فوات کمالات النفس یکون لا محالۃ تقدم استعدادہا وعدم الاستعمال
یکون اما لامر عدمی کنقصان غریزۃ العقل او وجودی کوجود الامور المضادۃ
للکمالات فیہا وہی اما راسخۃ او غیر راسخۃ فہذہ اقسام ثلثۃ یشترک فی کونہا رذائل
وہی اسباب النقصان وکل واحد منہا یکون اما بحسب القوۃ النظریۃ واما بحسب القوۃ
العملیۃ فیصیر ستۃ والذی یکون بسبب نقصان الغریزۃ بحسب القوتین معا
فہو غیر مجبور بعد الموت ولا یکون بسببہا تعذب وہو الذی ذکرہ الشیخ والذی یکون
بحسب القوۃ النظریۃ ویکون راسخا فہو ایضا غیر مجبور لکن یدوم بہ التعذب لانہ
الجہل المرکب المضاد للیقین الذی صار صورۃ للنفس غیر مفارقۃ عنہ والشیخ لم یتعرض
لذکر ہذا القسم صریحا فی ہذا الفصل لکنہ ایضا داخل بوجہ تحت النقصان الذی
حکم الشیخ بانہ غیر مجبور والثلاثۃ الباقیۃ اعنی النظریۃ غیر الراسخۃ کاعتقادات
العوام المقلدۃ والعملیۃ الراسخۃ وغیر الراسخۃ کالاخلاق والملکات الردیۃ

المستحكمة وغير المستحكمة وهي التي يكون بسبب غواشي غريبة وجميعها باقية بعد
الموت اما لعدم رسوخها واما لكونها هيئات مستفادة من الافعال والامزجة
فلزوال فيزول انها لكنها يختلف في شدة الرداءة وضعفها وفي سرعة الزوال وبطوءه
ويختلف التعذيب بها بعد الموت في الكم والكيف بحسب الاختلافين **تنبيه**
واعلم ان رذيلة النقصان انما تتأذى بها نفس شيقة الى الكمال وذلك الشوق
تابع لتنبه يفيده الاكتسابات والبلهة بنجوة من هذا العذاب وانما هو للجاحدين
والمهملين والمعرضين عما المعرب عليهم من الحق فالبلاهة ادنى الى الخلاص من
فطانة بتراء اراد ان تميز في هذا الفصل بين الناقصين المتعذبين بنقصانهم فنقول
النفس الساذجة الصرفة لا يكون لها شوق الى كمالاتها التي لم يعرفها اصلا فان الحكم
بان للنفوس كمالات حقيقية ليس باولى لها شوق اليها فهي التي عرفت بالاكتساب
النظري ان لها كمالا ما ثم انها ان لم يكتسب الكمال فلا يخلو اما ان اكتسبت
ما يضاد الكمال فصارت جاحدة لكمالها من حيث الماهية وان كانت معترفة به من
حيث الانية او اشتغلت بما صرفها عن اكتساب الكمال فصارت مهملة اياه فهؤلاء
اصحاب رذيلة النقصان الذين يتعذبون بنقصانهم لاشتياقهم الى الكمال الغائب عنهم
وانما حصل ذلك الشوق لهم باكتساب نظري قاصر عن الوصول الى المشتاق اليه وهي
فطانتهم البتراء واسوءهم حالا الجاحدون وهم الذين يتعذبون دائما فقط واما اصحاب
النفوس الساذجة فهم الذين الذين يسميهم الشيخ بالبلهة والابله في اللغة هو الذي غلب عليه
سلامة الصدر وقلة الاهتمام يقال عيش ابله اي قليل الهموم وهؤلاء لا يتعذبون
لانهم غير عارفين لكمالاتهم غير مشتاقين اليها واعترض افاضل الشارحين بان النفوس
ذوات العقائد الباطلة الجازمة بانها حقة اذا فارقت الابدان فان جاز ان يزول
عنها ذلك الجزم فليجز زوال العقائد الباطلة ايضا عنها وح يصير ساذجة وان لم
يجز فلا يكون لها شعور بنقصانها كما لم يكن قبل الموت فلا يكون مشتاقة متعذبة
والجواب ان النفوس الكاملة يتمثل صور المعقولات فيها على ما هي عليه فانها
انما يلتذ بمشاهدة المكتسبة ووجدان ما ادركته على الوجه الذي ادركته
فكانها كانت ذوات نيل ولم تلتذ بذلك اللذة لانها اما التي تمثلت اصمد اد

الكمال فيها واعتقدت انها كمال درجة الوصول الى ما ادركته فانها لا محالة
تفقد ما رجته فتخيب و يصيبها معذبة بفقدان ما رجت الوصول اليه لا يزال الحرمان
عنها **تنبيه** والعارفون المتنزهون اذا وضع عنهم درن مقارنة
البدن وانفكوا عن الشواغل خلصوا الى عالم القدس والسعادة وانتقشوا بالكمال
الاعلى وحصلت لهم اللذة العليا وقد عرفتها يريد بالعارف الكامل بحسب
القوة النظرية وبالمتنزه الكامل بحسب القوة العملية فان كمال القوة العملية
هو التجرد عن العلائق الجسمانية واطلاق الدرن على الهيئات البدنية استعارة
لطيفة فانها يمنع النفس عن الانتقاش بالكمال التام كما يمنع الدرن على الانصباغ
التام وانما قال خلصوا الى عالم القدس لانهم كانوا ذوي علم به حضارا وذوي عيان
له فكانهم كانوا قد ذهبوا الى ذلك العالم ولكن لا بالكلية وقد ذهبوا الآن بالكلية
فحصلت لهم اللذة العليا التي ذكرها من قبل هذا الوصول وليس هذا الالتذاذ
مفقودا من كل وجه والنفس في البدن بل المنغمسون في تأمل الجبروت المعرضون
عن الشواغل يصيبون وهم في الابدان من هذه اللذة حظا وافرا قد يتمكن
منهم فيشغلهم عن كل شيء هذا اخبار عن وجود اللذة الحقيقية قبل الموت
و يتنبه عليه بالقياس العقلي وانما يحققه من حيث هو ميسر له والفاظه غنية عن
الشرح والنفوس الساذجة التي هي على الفطرة ولم تفظظها مباشرة الامور الارضية
الجاسية اذا سمعت ذكرا روحانيا يشير الى احوال المفارقات غشيها غاش شائق
لا تعرف سببه واصابها وجد مبرح مع لذة مفرحة يفضي بها ذلك الى حيرة ودهش
وذلك للمناسبة وقد جرب هذا تجريبا شديدا وذلك من افضل البواعث ومن
كان باعثه اياه لم يقنعه الا تتمة الاستبصار ومن كان باعثه طلب الحمد والمنافسة
اقنعه ما بلغه الغرض هذا حال لذة العارفين يريد بالنفوس السليمة التي هي
على الفطرة النفوس التي لم ينتقش بالحق ولم يتدنس بالعقائد المخالفة للحق ولم
يفظظها اي لم يغلظها والفظ من الرجال الغليظ والجاسية الشديدة الصلبة
يقال جسئت يده بالهمزة اي صلبت وغشيها اي غطاها ووجد مبرح اي شديد يقال
ضربه ضربا مبرحا اي بشدة وبرح به الامر اي جهده والمنافسة الرغبة في الشيء على

وجه المبارات فى الكرم والمقصود من هذا الفصل وبيان حال المستعدين للكمال
ومعنى قوله من كان باعثه اياه اى من كان باعثه على طلب الكمال مناسبة ذاته
للكمال لم يقنع الا بالوصول التام اليه ومن كان باعثه شئ غيره ذلك وقف عند
حصول غرضه وامّا البله فانهم اذا خلصوا من البدن ووصلوا الى سعادة تليق
بهم ولعلهم لا يستغنون فيها عن معاونة جسم يكون موضوعًا لتخيلات لهم
ولا يمنع ان يكون ذلك جسمًا سماويا او ما يشبهه ولعل ذلك يفضى بهم آخر الامر
الى الاستعداد للاتصال المستعد الذى للعارفين ولما فرغ من بيان احوال النفوس
الكاملة والمستعدة للكمال والجاهلة فى المعاد اراد ان يبيّن حال النفوس الخالية
عن الكمال وعما يضاده وهى نفوس البله فى هذا الفصل واعلم انّ من
القدماء من زعم انها يفنى لان النفس انما تبقى بالصور المرتسمة فيها فالخالية
عنها معطلة ولا معطلة فى الوجود لكن الدلايل الدالة على بقاء النفوس الناطقة
يقتضى نقيض هذا المذهب ثم القايلون ببقائها قالوا انها تبقى غير متاذية لخلوها عن
اسباب التأذى والخلاص فوق الشقاوة فاذن هى فى سعة من رحمة الله ويوافق
هذا المذهب ما ورد فى الخبر وهو قوله عليه الصلوة والسلام اكثر اهل الجنة البله
ثم انها لا يجوز ان يكون معطلة عن الادراك وكانت مما لا يدرك الا بالآلات جسمانية
فذهب بعضهم الى انها يتعلق باجسام آخر ولا يخلوا امّا ان يصير مبادى صورة لها
وهذا ما ذكر الشيخ ومال اليه او يصير فتكون نفوسًا لها وهذا هو القول بالتناسخ
الذى سيبطله الشيخ امّا المذهب الاول فقد اشار اليه فى كتاب المبدأ والمعاد وذكر
ان بعض اهل العلم من لا يجازف فيما يقول واظنه يريد الفارابى قال قولا
وهو ان هؤلاء اذا فارقوا البدن وهم بدنيون لا يعرفون غير البدنيات وليس لهم
تعلق بما هو اعلى من الابدان فيشغلهم التعلق بها عن الاشياء البدنية امكن ان يكون
تعلقهم لشوق الى البدن ببعض الابدان التى من شانها ان يتعلق بها الانفس لانها
طالبة بالطبع وهذه مهيّات وهذه الابدان ليست بابدان انسانية وحيوانية
لانها لا يتعلق بها الا ما يكون نفسًا لها ويجوز ان يكون اجرامًا سماوية لا ان يصير
هذه الانفس انفسًا لتلك الاجرام او مدبرة لها فان هذا لا يمكن بل قد يستعمل تلك الاجرام

لامكان التخيل ثم يتخيل الصور التي كانت معتقدة عنده وفي وهمه فان كان اعتقاده
في نفسه وافعاله الخير شاهدت الخيرات الاخروية على حسب ما يتخيلها والا فشاهدت
العقاب كذلك قال ويجوز ان يكون هذا الجرم متولدا من الهواء والادخنة ولا يكون
مفارقا للمزاج للجوهر المسمى روحا الذي لا يشك الطبيعيون ان تعلق النفس لا بالبدن
فهذا ما ذكره في الكتاب المذكور ولولا مخافة التطويل لاوردته بعبارته والشيخ جوز
بعد ذلك ان يقتضي التعلق المذكور بهم الى استعداد الاتصال المسعد الذي للعارفين
ولي في هذا الموضع نظر واما التناسخ في اجسام من جنس ما كانت فيه فمستحيل
والا لاقتضى كل مزاج نفسا يفيض عليه وقارنتها النفس المستنسخة فكان لحيوان
واحد نفسان ثم ليس يجب ان يتصل كل فناء بكون ولا ان يكون عدد الكائنات
من الاجسام عدد ما يفارقها النفوس ولا ان عدة نفوس مفارقة تستحق بدنا
واحدا فتتصل به او تتدافع عنه متمانعة ثم ابسط هذا واستعن بما تجد في مواضع
آخر اقول هذا هو المذهب الثاني وقد اورد على ابطاله حجتين احدهما ان يقال لما ثبت
ان حدوث الابدان يوجب افاضة وجود النفس من العلل المفارقة ثبت ان كل
مزاج بدني يحدث فانما يحدث مع نفسه لذلك البدن واذا فرضنا ان نفسا تناسخها
ابدان كان للبدن المستنسخ نفسان احدهما المستنسخة والثانية الحادثة معه
وكان حينئذ للحيوان الواحد نفسان وهذا محال لان النفس هي التي تدبر البدن وتتصرف
فان هناك نفسا اخرى لا يشعر الحيوان بها ولا هي بذاتها ولا تتصرف في البدن فلا يكون لها
علاقة مع ذلك البدن فلا يكون نفسا له هذا خلف والحجة الثانية ان يقال النفس
المستنسخة اما ان تتصل بالبدن الثاني حال فساد البدن الاول وقبله بزمان او بعده
بزمان فان اتصل به في تلك الحالة فاما ان يكون البدن الثاني قد حدث في تلك الحالة او يكون
حدث قبله فان كان قد حدث في تلك الحالة فاما ان يكون عدد النفوس المفارقة
وعدد الابدان الحادثة في جميع الاوقات متساوية او يكون عدد النفوس
اكثر او يكون اقل وعلى التقديرين يجب ان يتصل كل فناء بدن بكون بدن آخر ووجب
ايضا ان يكون عدد الكائنات من الابدان عدد الفاسدات منها وهما محالان فقد
ان يكونا واجبين وعلى التقدير الثاني لا يكون النفوس المجتمعة على بدن واحد

اما متشابهة في استحقاق الاتصال به او مختلفة والاول يقتضي اما اتصال الكل
به فيكون لبدن واحد نفوس كثيرة وقد مر بطلانه واما ان يتدافع ويتمانع فيبقى
الكل غير متصل ببدن بعد فساد البدن الاول وقد فرضناها متصلة هف والثاني
يقتضي اتصال البعض وبقاء البعض غير متصلة ويعود الخلف وعلى التقدير الثالث
لا يخلو اما ان يتصل نفس واحد باكثر من واحد حتى يكون حيوان هو بعينه غيره
وهذا محال او يبقى بعض الابدان المستعدة للنفس بلا نفس وهذا ايضا محال
او يتصل بعض النفوس ببعض الابدان ويحدث للبعض الآخر نفوس اخر
ويلزم منه محالان احدهما اتصال تلك النفوس ببعض تلك الابدان دون بعض من
غير اولوية والثاني حدوث النفس لبعض الابدان المستحقة دون بعض من غير اولوية
وان اتصلت النفس المفارقة ببدن قد حدث قبل حال المفارقة فذلك البدن
لا يخلو اما ان يكون ذا نفس اخرى او لا يكون ويلزم على الاول اتصال نفسين ببدن
واحد وعلى الثاني وجود بدن مستعد للنفس معطل عنها واما ان اتصلت النفس
المفارقة بعد المفارقة بزمان فجواز كونه معطلا في زمان يقتضي جواز ذلك
في ساير الازمنة ولا يحتاج الى القول بالتناسخ وايضا لا يخلو اما ان يكون اتصالها
ببدن موقوف على حدوث مزاج مستعد او لم يكن ويلزم على الاول حدوث نفس اخرى
مع حدوث ذلك المزاج ويعود المحالات المذكورة وعلى الثاني يتخصص اتصاله
بزمان دون زمان مع تساوي الازمنة بالنسبة اليه وهو محال وح قد تمت الحجة الثانية
والشيخ اشار الى هذه الاقسام بقوله ثم ابسط هذا اي البرهان الثاني والى الاصول
المقتضية لفساد المحالات اللازمة المذكورة بقوله واستعن بما تجده في
مواضع اخر لنا **اشارة** اجل مبتهج بشيء هو الاول بذاته لانه اشد الاشياء
ادراكا لاشد الاشياء كمالا الذي هو بري من طبيعة الامكان والعدم وهما منبعا
الشر ولا شاغل له عنه والعشق الحقيقي هو الابتهاج بتصور حضرة ذات ما والشوق
هو الحركة الى تتميم هذا الابتهاج اذا كانت الصورة متمثلة من وجه كما يتمثل في الخيال
غير متمثلة من وجه كما يتفق ان لا يكون متمثلة في الحس حتى يكون تمام التمثيل
الحسي للامر الحسي فكل مشتاق فانه قد نال شيئا ما وفاته شيء ما واما العشق فمعنى

آخر و الاول عاشق لذاته معشوق لذاته عشق من غيره اولم يعشق من غيره
و لكنه ليس لا يعشق من غيره بل هو معشوق لذاته و من ذاته من اشياء كثيرة غايرة
لما فرغ عن بيان احوال النفوس فى المعاد و قد تقرر فيما مضى ان وقوع اللذة
على ما يطلق عليه معناها ليس بالتساوى اراد ان يبين ترتيب الجواهر العقلية
فى ذلك فذكر انها مرتبة فى خمس مراتب اولها مرتبة الواجب الاول تعالى و انما
ترك لفظ اللذة و استعمل بدلها الابتهاج لان اطلاقها على الواجب الاول وما
يليه ليس بمتعارف و انما كان الاول اجل مبتهج لشئ لان كماله هو الكمال
الحقيقى لا غير و ادراكه هو الادراك التام فقط فعلى القاعدة المذكورة يكون ابتهاجه بذاته
اكمل الابتهاجات على الاطلاق و اعلم ان كل خير مؤثر و الادراك المؤثر من حيث هو مؤثر
حب له و الحب ذا افرط يسمى عشقا و كلما كان الادراك اتم و المدرك اشد خيرية كان
العشق اشد و الادراك التام لا يكون الا مع الوصول التام و يكون ذلك على ما هو عليه
تامة و ابتهاجا تاما فاذن العشق الحقيقى هو الابتهاج بتصور حضور ذات ما هى المعشوقة
ثم لما كان الشوق عنده من لوازم العشق و ربما يشتبه احدهما بالآخر اشار الى الشوق
ايضا و ذكر انه الحركة الى تتميم هذا الابتهاج و لا يتصور ذلك الا اذا كان المعشوق حاضرا
من وجه غايبا من وجه ثم اثبت العشق الحقيقى للاول تعالى لحصول معناه هناك فانه
الخير المطلق و ادراكه لذاته اتم الادراكات و لم يتحاش عن اطلاق هذا اللفظ عليه
و ان كان غير مستعمل فى عرف الجمهور لانه مستعمل فى عرف الالهيين من الحكماء العقليين
من اهل الذوق و نزهه تعالى عن الشوق اذ لا يمكن ان يغيب عنه تعالى شئ
و بين انه عاشق لذاته من غيره وقوع كثرة فيه و انه معشوق ايضا لغيره بحسب ادراك
الغير له و اعترض من افاضل الشارح بان الحب ان كان هو الادراك كان قولكم ادراكه
الكامل توجب حبه استدلالا بالشئ على نفسه و ان كان غيره فادراك الاول لكماله
مخالف لادراك غيره لكمال آخر و المختلفات لا يجب اشتراكها فى الاحكام فاذن يجوز
ان يكون ادراك الغير موجبا للحب و ادراكه تعالى غير موجب له و الجواب ان الحب
ليس هو الادراك فقط بل هو ادراك المؤثر من حيث هو مؤثر و ادراك الكمال
انما يجب حبه لكون الكمال مؤثرا لما كان الكمال و ادراكه موجودين للاول

تعالى حكموا بثبوت الحب هناك وتيتلوه المبتهجون به وبذواتهم من حيث هم مبتهجون به وهم الجواهر العقلية القدسية فليس ينسب الى الاولى الحق ولا الى التالين عن خلص وليائه القدسيين شوق هذه هى المرتبة الثانية وهى مرتبة العقول وانما لم ينسب الشوق اليها لبراءتها عن القوة وتعد المرتبتين مرتبة العشاق المشتاقين فهم من حيث هم عشاق قد نالوا نيلا ما فهم يلتذون ومن حيث هم مشتاقون فقد يكون لاصناف منهم اذى ما ولما كان الاذى من قبله كان الاذى لذيذا وقد يحاكى مثل هذا الاذى من الامور الحسية محاكاة بعيدة جدا احال اذى الحكة والدغدغة فربما خيل ذلك شيئا بعيدا منه ومثل هذا الشوق مبدأ حركة ما فان كانت تلك الحركة مخلصة الى النيل بطل الطلب وحقت البهجة والنفوس البشرية اذا نالت الغبطة العليا فى حيوتها الدنيا كان لجل احوالها ان يكون عاشقة مشتاقة لا تخلص عن علاقة الشوق اللهم الا فى الحيوة الاخرى هذه هى المرتبة الثالثة وهى مرتبة النفوس الناطقة الفلكية والكاملة من الانسانية مادامت فى الابدان وقد اثبت لهم العشق والشوق معا وبحسب الشوق الاذى وذكر ان الاذى لما كانت من قبل المعشوق كان اذى لذيذا والاذى الذى يصل من المعشوق الى العاشق انما يكون عنده لذيذا لانه يتصور ثم وصول اثر المعشوق به اليه ووصول الاثر الوصول وشبه هذا الاذى اللذيذ باذى الحكة والدغدغة ثم ذكر ان ذلك تشبيه بعيد وذلك لوجهين احدهما ان الاذى واللذة فى الدغدغة جسمانيان وههنا عقليان والثانى ان الاذى واللذة فى الدغدغة متباينان فى الوجود والحس لا يميز بينهما لتعاقبهما فيتخيلهما وهما متحدان والباقى ظاهر ويتلو هذه النفوس نفوس بشرية مترددة بين جهتى الربوبية والسفالة على درجتها ثم يتلوها النفوس المغموسة فى عالم الطبيعة المنحوسة التى لا مفاصل لرقابها المنكوسة هاتان المرتبتان هما الباقيتان وهما مرتبتا النفوس الناطقة المتوسطة والناقصة والشوق فى المرتبة الاخيرة هو سبب تاذيها فى المعاد على ما مر والفاظه ظاهرة فاذا نظرت فى الامور وتاملتها وجدت لكل شئ من الاشياء الجسمانية كمالا يخصه وعشقا

ارادیا او طبیعیا لذلک الکمال وشوقا طبیعیا او ارادیا الیه اذا فارقه رحمه من العنایة الاول علی النحو الذی هی به عنایة فهذه جملة وتجد فی العلوم المفصلة لها تفصیلات لما فرغ من بیان مقاصده وقد تقرر فی اثناء ذلک ثبوت العشق للجواهر العاقلة والشوق لبعضها اراد ان ینبه علی ثبوتهما الباقی النفوس والقوی الجسمانیة فذکر ذلک اجمالا واحال التفصیل علی العلوم المفصلة المشتملة علی اثبات الکمالات الاول والثانیة لجمیع انواع الاجسام البسیطة والمرکبة وکیفیة حرکاتها نحوها بالارادة او الطبیعة وذلک یدل علی کون تلک الکمالات مؤثرة عندها فهی عاشقة بالقیاس الیها ومشتاقة الیها اذا فارقتها والفاظه ظاهرة

## النمط التاسع فی مقامات العارفین

لما اشار فی النمط المتقدم الی ابتهاج الموجودات بکمالاتها المختصة بها علی مراتبها اراد ان یشیر فی هذا النمط الی احوال اهل الکمال من النوع الانسان ویبین کیفیة ترقیهم فی مدرج سعاداتهم ویذکر الامور العارضة لهم فی درجاتهم وقد ذکر الفاضل الشارح ان هذا الباب اجل ما فی هذا الکتاب فانه رتب فیه العلوم الصوفیة ترتیبا ما سبقه الیه من قبله ولا لحقه من بعده **تنبیه** ان للعارفین مقامات ودرجات یخصون بها فی حیوتهم الدنیا دون غیرهم فکانهم وهم فی جلابیب من ابدانهم قد نضوها وتجردوا عنها الی عالم القدس ولهم امور خفیة فیهم وامور ظاهرة عنهم یستنکرها من ینکرها ویستکبرها من یعرفها ونحن نقصها علیک الجلباب الملحفة والجلباب ما یتغطی به من ثوب ونحوه ونضا الثوب ای خلعه والمراد من قوله فکانهم وهم فی جلابیب من ابدانهم قد نضوها وتجردوا عنها الی عالم القدس ان نفوسهم الکاملة وان کانت فی ظاهر الحال متحققة بجلابیب الابدان لکنها کانت قد خلعت ههنا تلک الجلابیب وتجردت عن جمیع الشوائب المادیة وخلصت الی عالم القدس متصلة بتلک الذوات الکاملة البریئة عن النقصان والشر ولهم امور خفیة فیهم هی ههنا لما یعجز عن ادراکه الاوهام ویکل عن بیانه الالسنة وابتهاجاتهم بما لا عین رأت ولا اذن سمعت وهو المراد من قوله عز من قائل ولا تعلم نفس ما اخفی لهم من قرة اعین وامور ظاهرة عنهم هی آثار کمال واجمال یظهر من احوالهم وافعالهم وآیات یختص بهم التی

من جملتها ما يعرف بالمعجزات والكرامات وهى امور يستنكرها من ينكرها اى لا يسكن اليها قلب من لا يعرفها ولا يقربها ويستكبرها من يعرفها اى يستعظمها من يقف عليها ويقربها واذا قرع سمعك فيما يقرعه وشرد عليك فيما تسمعه قصة لسلامان والبسال فاعلم ان سلامان مثل ضرب لك وان ابسال مثل ضرب لدرجتك فى العرفان ان كنت من اهله ثم حل الرموزات اطلعت سرد الحديث اى اتى به على ولائه فلان يسرد الحديث اذا كان جيدا لسياق له وسلامان شجرة واسم موضع وهى ايضا من اسماء الرجال والابسال التحريم يقال ابسلت فلانا اى اسلمته الى الهلكة او رهنته والبسل المنع وقيل المبسل المخلى قال الفاضل الشارح فى هذا الموضع ان ما ذكره الشيخ ليس من جنس الاحاجى التى يذكر فيها صفات يختص مجموعها بنوع اختصاصا بعيدا عن الفهم ليمكن الاهتداء منها اليه ولا من القصص المشهورة بل هما لفظان وضعهما الشيخ لبعض الامور وامثال ذلك مما يستحيل ان يستقل العقل بالوقوف عليه فاذا تكليف الشيخ خلة يجرى مجرى التكليف بمعرفة الغيب قال واجود ما قيل فيه ان المراد بسلامان آدم عليه السلم وبابسال الجنة فكانه قال المراد بآدم نفسك الناطقة وبالجنة درجات سعادتك وباخراج آدم من الجنة عند تناوله البر انحطاط نفسك عن تلك الدرجات عند التفاتها الى الشهوات واقول كلام الشيخ يشعر بوجود قصة يذكر فيها هذان الاسمان ويكون سياقها مشتملة على طالب المطلوب لا يناله الا شيئا فشيئا يظهر بذلك النيل على كمال العرفان وتطبيق سلامان على ذلك الطالب وتطبيق ابسال على مطلوبه ذلك وتطبيق ما جرى بينهما من الاحوال الى الرمز الذى امر الشيخ بحله ويشبه ان يكون تلك القصة من قصص العرب فان هاتين اللفظين قد يجريان فى امثالهم وحكاياتهم وقد سمعت بعض الافاضل بخراسان يذكر ان ابن الاعرابي اورد فى كتابه الموسوم بنوادر قصة ذكر فيها رجلان وقعا فى ارقوم احدهما مشهور بالخير اسمه سلامان والآخر مشهور بالشر من قبيلة جرهم فغدى سلامان لشهرته بالسلامة وانغذ من الاسر وابسل الجرهمى لشهرته بالشرارة حتى هلك فصار منهما فى العرب مثل يذكر فيه خلاص سلامان وابسال صاحبه وانا لا اتذكر ذلك المثل ولم يتفق لى مطالعة القصة من الكتاب المذكور وهى على الوجه الذى سمعته غير مطابق للمطلوب لكن

دالة على وقوعها بين اللفظين فى نوادر حكايات العرب فان ذلك كذلك مثل سلامان
وابسال ليسا مما وضعها الشيخ لبعض الامور وكلف غيره بمعرفة مع ضعفه هو بل ذكر انك
ان سمعت تلك القصة فاذهم من لفظى سلامان وابسال المذكورتين منها نفسك
ودرجتك فى العرفان ثم اشتغل بحل الرمز وهو سياقة القصة بحيث تجدها مطابقة
لاحوال العارفين فاذن الامر بحل الرمز ليس تكليفا بمعرفة الغيب انما هو موقوف
على استماع تلك القصة وح لعله مما يستقل العقل بالوقوف عليه والاهتداء
اليه ثم انى اقول قد وقع الى بعد تحرير هذا الشرح قصتان منسوبتان الى سلامان
وابسال احديهما وهى التى وقعت اولا الى ذكر فيها انه كان فى قديم الدهر ملك
ليونان والروم والمصر وكان يصادقه حكيم ففتح بتدبيره له جميع الاقاليم وكان
الملك يريد ابنا يقوم مقامه من غير ان يباشر امرأة فدبر الحكيم حتى تولد ابن له
من نطفة من غير رحم امرأة وسماه سلامان وارضعتها امرأة اسمها ابسال وربته
وهو بعد بلوغه عشقها ولازمها وهى دعته الى نفسها والالتذاذ بها معا شربها ونهاه
ابوه عنها وامره بمفارقتها فلم يطعه وهربا معا الى وراء بحر المغرب وكان
للملك آلة يطلع بها على الاقاليم وما فيها ويتصرف فى اهاليها فاطلع بها عليهما ورق
لهما واعطاهما ما عاشا به واهملهما مدة ثم انه غضب من تمادى سلامان فى ملازمته
المرأة فجعلها بحيث يشتاق كل منهما الى صاحبه ولا يصل اليه مع انه يراه فيعذب بذ
وفطن سلامان به ورجع الى ابيه معتذرا فنبهه ابوه الى انه لا يصل الى الملك الذى
يرشح له مع عشق ابسال الفاجرة والفها بها فاخذ سلامان وابسال كل منهما يد
صاحبه والقيا نفسهما فى البحر فخلصه روحانية الماء بامر الملك بعد ان اشرف على
الهلاك وغرقت ابسال واغتم سلامان ففزع الملك الى الحكيم فى امره فدعاه وقال
اطعنى وصل ابسال اليك فاطاعه وكان يريه صورتها فيتسلى بذلك رجاء لوصولها
الى ان صار مشتغلا بمشاهدة صورة الزهرة فاراها الحكيم يدعونه لها فشغفها
حبا وبقيت معه ابدا فتنفر عن ابسال واستعد للملك بسبب مفارقتها فجلس
على سرير الملك وبنى الحكيم الهرمين باعانة الملك ولحد للملك وواحد لنفسه ووضعت
لنفسه هذه القصة مع جثتهما فيها ولم يتمكن من اخراجهما احد الا ارسطو بتعليم افلاطون

وسنّ الباب فی انتشرت القصة ونقلها حنین بن اسحق من الیونانی الی العربی و هذه
قصة اخترعها احد من عوام الحکماء لینسب کلام الشیخ الیه علی وضع لا یتعلق
بالطبع وغیر مطابقة لذلک لانها یقتضی ان یکون الملک هو العقل الفعال و الحکیم
هو المفیض الذی یفیض علیه عما فوقه و سلامان هو النفس الناطقة فانه افاضها
من غیر تعلق بالجسمانیات وابسال هو القوة البدنیة الحیوانیة التی یستکمل بها النفس
وتالفها وعشق سلامان لابسال میلها الی اللذات البدنیة ونسبة ابسال الی الفجور
تعلقها الی غیر النفس المتعینة بمادتها بعد مفارقة النفس وهربهما الی ما وراء بحر المغرب
انغماسها فی الامور الفانیة البعیدة عن الحق واهمالهما مدة مرور زمان علیهما کذلک
و تعذیبهما بالشوق مع الحرمان وهما متلاقیان بقاء میل النفس مع فتور القوی
عن افعالها بعد سن الانحطاط ورجوع سلامان الی ابیه التفطن للکمال والندامة
علی الاشتغال بالباطل والقاء انفسهما فی البحر تورطهما فی الهلاک اما البدن فلاختلال
القوی والمزاج واما النفس فلما بعثهما ایاه و خلاص سلامان بقاءها بعد البدن
واطلاعها علی صورة الزهرة التذاذها بالابتهاج بالکمالات العقلیة وجلوسه
علی سریر الملک وصولها الی الکمال الحقیقی والهرمان الباقیان علی مرور الدهر الصورة
والمادة الجسمانیان فهذا تأویل القصة و سلامان مطابق لما عنی الشیخ اما ابسال
فغیر مطابق لانه اراد به درجة العارف فی العرفان وهذا مثل لما یعوقه عن العرفان
والکمال فهذا الوجه لیست لهذه القصة مناسبة لما ذکره الشیخ و ذلک
یدل علی تصور فهم واضعها عن الوصول الی فهم غرضه منها واما القصة الثانیة
فهی التی وقعت الی بعد عشرین سنة من بعد اتمام الشرح وهی منسوبة الی الشیخ
وکانها هی التی اشار الشیخ الیها فان ابا عبید الجوزجانی اورد فی فهرست تصانیف
الشیخ ذکر قصة سلامان وابسال له وحاصل القصة ان سلامان وابسال کانا
اخوین مشفقین وکان ابسال اصغرهما سنا وقد تربی بین یدی اخیه و نشا صبیح
الوجه عاقلا متأدبا عالما عفیفا شجاعا وقد عشقته امرأة سلامان وقالت لسلامان
اخلطه باهلک لیتعلم منه اولادک فاشار الیه سلامان بذلک فابی ابسال عن
مخالطة النساء فقال له سلامان ان امرأتی لک بمنزلة ام فدخل علیها

والزمته واظهرت عليه بعد حين من ذلك في خلوة عشقها فانقبض ابسال عن ذلك
وحذرت انه لا يطاوعها فقالت لسلامان زوج اخاك باختي فادركها به وقالت
لاختها اني ما زوجتك لابسال ليكون لك خاصة دوني بل لاساهمك فيه
وقالت لابسال ان اختي بكر حيية لا تدخل عليها نهارا ولا تكلمها الا بعد ان يستأنس
بك وليلة الزفاف باتت امرأة سلامان في فراش اختها فدخل ابسال اليها فلم تملك نفسها
فبادرت الى ضم صدرها الى صدره فارتاب ابسال وقال في نفسه ان الابكار
الخفرات لا تفعل مثل ذلك وقد تغيم السماء في الوقت بغيم مظلم فلاح منه برق فابصر
بضوئه وجهها فازعجها وخرج من عندها وعزم على مفارقتها وقال لسلامان اني
اريد ان افتح لك البلاد فاني قادر على ذلك واخذ جيشا وحارب امما وفتح البلاد لاخيه برا
وبحرا شرقا وغربا من غير منة عليه فكان اول ذي قرنين استولى على وجه
الارض فلما رجع ابسال الى وطنه وحسب انها نسيته عاودت الى المعاشقة وقصدت
معانقته فابى وازعجها فظهر لهم عدو فوجه سلامان ابسال اليه في جيوشه وفرقت
المرأة في رؤساء الجيش اموالا ليرفضوه في المعركة ففعلوا فظفر به الاعداء
وتركوه جريحا فحسبوه ميتا فعطفت عليه مرضعة من حيوانات الوحش والقمته
حلمة ثديها واغتذى الى ان انتعش وعوفي ورجع الى سلامان وقد احيط به الاعداء
واذلوه وهو حزين من فقد اخيه فادركه ابسال واخذ الجيش والعدة وكر على
الاعداء وبددهم واسر عظيمتهم وسوى الملك لاخيه ثم واطأت المرأة طابخه وطاعمه
واعطتهما مالا فسقياه السم فمات وكان صديقا كبيرا نسبا وحسبا وعلما وعملا
واغتم من موته اخوه وعزل عن ملكه وفوض الى بعض معاهديه وناجى ربه
فاوحى اليه جلية الحال فسقى المرأة والطابخ والطاعم ثلاثتهم ما سقوا اخاه فدرجوا
فهذا ما اشتمل عليه القصة وتأويلها ان سلامان مثل للنفس الناطقة وابسال للعقل
المترقي الى ان حصل عقلا مستفادا وهو درجتها في العرفان ان كانت تترقى
الى الكمال وامرأة سلامان القوة البدنية الامارة بالشهوة والغضب المتحدة بالنفس
صائرة شخصا من الناس وعشقها لابسال ميلها الى تسخير العقل كما سخرت سائر القوى
ليكون مؤتمرا لها في تحصيل مآربها الفانية واباؤه انجذاب العقل الى عالمه [illegible]

التوامل كنها القوة العمليّة المسماة بالعقل العملی المطيع للعقل النظری وهو النفس المطمئنة وتنبيهها نفسها عن انقيادها للنفس الامارة مطالبها الخسيسة وتزويجها على انها مصالح حقيقيّة والبرق اللامع من الغيم المظلم هو الخطفة الالهيّة التی تسنح فی اثناء الاشتغال بالامور الفانية وهی جذبة من جذبات الحق وانزعاجه للمراة اعراض العقل عن الهوی وقتله الملاذ الاخية اطلاع النفس بالقوة النظريّة على الجبروت والملكوت وترقيها الى العالم الالهی وقدرتها بالقوة العمليّة على حسن تدبيرها مصالح بدنها وفی نظم امور المنازل والمدن ولذلك سماه ما ذی القرنين لانه لقب لمن يتملك الخافقين ورفض الجيش له انقطاع القوی الحسيّة والخياليّة والوهميّة عنها عند عروجها الى الملأ الاعلى وفتنهم تلك القوی لعدم التفاته اليها وعدم تغذيته بلبن الوحش افاضة الكمال عليه عما فوقه من المفارقات لهذا العالم واختلال حال سلامان لفقده اضطراب النفس عند اهمالها تدبيرها شغلا بما فوقها ورجوعه الى اخيه التفات العقل الى انتظام مصالحها فی تدبير البدن وقوله الطباخ هو القوة الغضبيّة المشتعلة عند طلب الانتقام والطاعم هو القوة الشهوية الجاذبة لما يحتاج اليه البدن وتواطؤهم على هلاك ابسال اشارة الى اضمحلال العقل فی ارذل العمر مع استعمال النفس الامارة اياها لازدياد الاحتياج بسبب الضعف والعجز واهلاك سلامان اياهم ترك النفس استعمال القوی البدنية آخر الامر وزوال هيجان الغضب والشهوة وانكسار عاديتهما واعتزال الملك وتفويضه الى غيره انقطاع تدبيره عن البدن وصيرورة البدن بحسب تصرف غيرها وهذا التأويل مطابق لما ذكره الشيخ ومما يوجب انه قصد هذه القصة انه ذكر فی رسالة فی القضاء والقدر وذكر فيها حديث لمعان البرق من الغيم المظلم الذی اظهر لابسال مجد امرأة سلامان حتى اعرض عنها هذا ما اتضح لنا من امر هذه القصة وما اوردت القصة بعبارة الشيخ لئلا يطول الكتاب تنبيه المعرض عن متاع الدنيا وطيباتها يخص باسم الزاهد والمواظب على فعل العبادات من القيام والصيام ونحوهما يخص باسم العابد والمنصرف بفكره الى قدس الجبروت مستديما لشروق نور الحق فی سره يخص باسم العارف وقد يتركب هذه مع بعض طالب الشیٔ يبتدی بالاعراض عما يعتقد انه يبعد عن المطلوب

ثم يستنهض باقبال على ما يعتقد انه يقربه اليه و يتبعه عند وجدان المطلوب فطالب
الحق يلزمه في الابتداء ان يعرض عما سوى الحق لا سيما ما يشغله عن الطلب اعني متاع
الدنيا وطيباتها ثم يقبل على ما يعتقد انه تقرب به من الحق وهي عند الجمهور افعال مخصوصة
هي العبادات وهذان هما الزهد والعبادة باعتبار والتبري والتولي باعتبار ثم
اذا وجد الحق حاول درجات عرفانه هي المعرفة فاذن احوال طلاب الحق هي هذه الثلث
ولذلك ابتدأ الشيخ بتعريفها ثم ان هذه الاحوال قد توجد في الاشخاص على سبيل الانفراد
وقد توجد على سبيل الاجتماع وذلك بحسب اختلاف الاغراض والاجتماعات الثنائية
يكون ثلثة والثلاثية يكون واحدا والى ذلك اشار الشيخ بقوله وقد يتركب بعض هذه
**تنبيه** الزهد عند غير العارف معاملة ما كأنه يشتري بمتاع الدنيا متاع الآخرة وعند
العارف تنزه ما عما يشغل سره عن الحق وتكبر على كل شيء غير الحق والعبادة عند غير
العارف معاملة ما كأنه يعمل في الدنيا لاجرة يأخذها في الآخرة هي الاجر والثواب و
عند العارف رياضة ما لهممه وقوى نفسه المتوهمة والمتخيلة ليجرها بالتعويد عن
جناب الغرور الى جناب الحق فتصير مسالمة للسر الباطن حين ما يستجلي الحق لا تنازعه
فيخلص السر الى الشروق الساطع ويصير ذلك ملكة مستقرة كلما شاء السر اطلع
الى نور الحق غير مزاحم من الهمم بل مع تشييع فيكون بكليته منخرطا في سلك القدس لما
اشار الى وجوه التركيب بين الاحوال الثلثة اراد ان ينبه على غرض العارف وغير العارف
من الزهد والعبادة ليمايز الفعلان بحسبه فذكر ان الزهد والعبادة من غير
العارف معاملتان فان الزاهد غير العارف تاجر يشتري متاعا بمتاع والعابد غير العارف
يجري مجرى اجير يعمل عملا ليأخذ اجرته فالفعلان مختلفان لكن الغرض واحد واما
العارف فتشاهده لا في الحالة التي يكون فيها متوجها من الحق الى ما سواه تكبر على كل شيء
غير الحق استحقارا لما دونه واما عبادته فارتياض لهممه التي هي مبادي ارادته
وعزماته الشهوانية والغضبية وغيرهما ولقوى نفسه الخيالية والوهمية
ليجرها جميعا عن المبدأ الى العالم الجسماني والاشتغال به الى العالم العقلي مشيعة
اياه عند توجهه الى ذلك العالم وليصير تلك القوى معودة لذلك التشييع فلا ينازع
العقل ولا يزاحم السر حالة المشاهدة فيخلص العقل الى ذلك العالم فيكون جميع ما تحته

من الفروع وا تقوى منخرطة معه في سلك التوجه الى ذلك الجانب اشارة لما
لم يكن الانسان بحيث يستقل وحده بامر نفسه الا بمشاركة آخر من بني جنسه وبمعاوضة
يجريان بينهما فيفرغ كل واحد منهما لصاحبه عن مهم لو تولاه بنفسه لازدحم على الواحد
كثير وكان مما يتعسر ان امكن وجب ان يكون بين الناس معاملة وعدل يحفظه
شرع يفرضه شارع متميز باستحقاق الطاعة لاختصاصه بآيات تدل على انها من ربه
ووجب ان يكون للمحسن والمسيء جزاء من عند القدير الخبير فوجب معرفة المجازي
والشارع ومع المعرفة سبب حافظ للمعرفة ففرضت عليهم العبادة المذكرة
للمعبود وكررت عليهم ليستحفظ التذكير بالتكرير حتى استمرت الدعوة الى العدل المقيم
لحيوة النوع ثم زيد لمستعمليها بعد النفع العظيم في الدنيا الاجر الجزيل في الآخرة
ثم زيد للعارفين من مستعمليها المنفعة التي خصوا بها فيما هم مولون وجوههم
شطره فانظر الى الحكمة ثم الى الرحمة والنعمة تلحظ جنابا تبهرك عجائبه
ثم اقم واستقم لما ذكر في الفصل المتقدم ان الزهد والعبادة انما يصدران عن
غير العارف لاكتساب الاجر والثواب في الآخرة اراد ان يشير الى اثبات الاجر والثواب
المذكورين فاثبت النبوة والشريعة وما يتعلق بهما على طريقة الحكماء لانه
متفرع عليهما واثبات ذلك مبني على قواعد وتقريرها ان يقول الانسان لا يستقل
وحده بامور معاشه لانه يحتاج الى غذاء ولباس ومسكن وسلاح لنفسه
ولمن يعوله من اولاده الصغار وغيرهم وكلها صناعية لا يمكن ان يرتبها صانع واحد
الا في مدة لا يمكن ان تعيش تلك المدة فاقدا اياها او تيسر ان اسكن لكنها تتيسر لجماعة
يتعاونون ويتشاركون في تحصيلها يفرغ كل واحد منهم لصاحبه عن بعض ذلك فيتم
بمعاونة وهي ان يعمل كل واحد مثل ما يعمله آخر ومعاوضة وهي ان يعطي كل واحد
صاحبه من عمله بازاء ما يأخذ من عمله فاذن الانسان بالطبع محتاج في تعيشه الى
اجتماع مؤد الى صلاح حاله وهو المراد من قولهم الانسان مدني بالطبع والتمدن في
اصطلاحهم هو هذا الاجتماع فهذه قاعدة ثم نقول واجتماع الناس على التعاون لا
ينتظم الا اذا كان بينهم معاملة وعدل لان كل واحد يشتهي ما يحتاج اليه ويغضب على
من يزاحمه في ذلك ويدعوه شهوته وغضبه الى الجور على غيره فيقع من ذلك الهرج

ويختل امر الاجتماع اما اذا كان معاملة وعدل متفق عليهما لم يكن كذلك فاذن لا بد
منهما والمعاملة والعدل لا يتناولان الجزئيات الغير المحصورة الا اذا كانت لها قوانين
كلية وهي الشرع فاذن لا بد من شريعة والشريعة في اللغة مورد الشاربة وانما سمي
المعنى المذكور بها لاستواء الجماعة في الانتفاع منه وهذه قاعدة ثانية ثم نقول الشرع
لا بد له من واضع يقنن تلك القوانين ويقررها على الوجه الذي ينبغي وهو الشارع
ثم ان الناس لو تنازعوا في وضع الشرع لوقع الهرج المحذور منه فاذن يجب
ان يمتاز الشارع منهم باستحقاق الطاعة ليطيعه الباقون في قبول الشريعة واستحقاق
الطاعة انما يتحقق بآيات تدل على كون تلك الشريعة من عند ربه وتلك الآيات هي
معجزاته وهي اما قولية واما فعلية والخواص للقولية اطوع والعوام للفعلية اطوع ولا
يتم الفعلية مجردة عن القولية لان النبوة والاعجاز لا يحصلان من غير دعوة الى
خير فاذن لا بد من شارع نبي هو ذو معجزة وهذه قاعدة ثالثة ثم ان العوام وضعفاء
العقول يستحقرون اختلال العدل النافع في امور معاشهم بحسب النوع عند استيلاء
الشوق عليهم الى ما يحتاجون اليه بحسب الشخص فيقدمون على مخالفة الشرع واذا
كان للمطيع والعاصي ثواب وعقاب اخرويان يحملهم الرجاء والخوف على الطاعة
وترك المعصية فالشريعة لا ينتظم بدون ذلك انتظامها به فاذن وجب ان يكون
للمحسن والمسيء جزاء من عند الاله القدير على مجازاتهم الخبير بما يبدونه ويخفونه
من افكارهم واقوالهم وافعالهم ووجب ان يكون معرفة المجازي والشارع واجبة
على المتشاركين الشريعة في الشريعة والمعرفة العامية قلما تكون يقينية فلا تكون
ثابتة فوجب ان يكون معها سبب حافظ لها وهو التذكار المقرون بالتكرار والمشتمل عليها
انما يكون عبادة مذكرة للمعبود مكررة في اوقات متتالية كالصلوات وما يجري
مجراها فاذن يجب ان يكون الشارع داعيا الى التصديق بوجود خالق قادر خبير والى الايمان
بشارع مبعوث من قبله صادق والى الاعتراف بوعد ووعيد اخرويين والى القيام
بعبادات تذكر فيها الخالق بنعوت جلاله والى الانقياد لقوانين شريعة يحتاج
اليها الناس في معاملاتهم حتى يستمر بذلك الدعوة الى العدل المقيم لحيوة
النوع وهذه قاعدة رابعة ثم ان جميع ذلك مقدر في العناية الاولى لاحتياج

الخلق

الخلق اليه فهو موجود فى جميع الاوقات والازمنة وهو المطلوب وهو نفع لا يتصوّر
نفع اعم منه وقد اضيف بمتمثلى الشرع الى هذا النفع العظيم الدنيا وى الاجر
الجزيل الاخروى حسب ما وعدوه واضيف العارفين منهم الى النفع العاجل
والاجر الآجل الكمال الحقيقى المذكور فانظر الى الحكمة وهى تبعية النظام على هذا الوجه ثم الى
الرحمة وهو ابقاء الاجر الجزيل بعد النفع العظيم والى النعمة وهو الابتهاج الحقيقى
المضاف اليهما تلحظ جناب مفيض هذه الخيرات جنابا يبهرك عجائبه اى يغلبك
وبدهشتك ثم اقيم اى الشرع واستقيم اى فى التوجه الى ذلك الجناب القدسى واعترض
الفاضل الشارح فقال ان عنيتم بالوجوب فى قولكم لما احتاج الناس الى شارع وجب
وجوده الوجوب الذاتى فهو محال وان عنيتم به انه واجب على الله تعالى كما يقوله
المعتزله فهو ليس بمذهبكم وان عنيتم ان ذلك سبب للنظام الذى هو خير
ما وهو تعالى مبدأ لكل خير فاذن وجب وجود ذلك عنه فهو ايضا باطل لان
الاصلح ليس بواجب ان يوجد والا لكان الناس مجبولين على الخير فان ذلك
اصلح وايضا قولكم ان المعجزات دالة على كون الشارع من قبل الله غير لائق
بكم لان سبب المعجزات عندكم امر نفسانى يحصل للانبياء ولاضدادهم من السحرة
كما سيجئ فى النمط العاشر ويمتاز النبى عن ضده بدعوته الى الخير دون الشر والتمييز بين
الشر والخير عقلى فاذن لا دلالة للمعجزات على كون اصحابها انبياء وايضا القول بان
المعجز دال على صدق صاحبه مبنى على القول بالفاعل المختار والعلم بالجزئيات
الزمانية وانتم لا تقولون به وايضا القول بالعقاب على المعاصى لا يستقيم
على اصولكم فان عقاب العاصى عندكم هو ميل نفسه المشتاقة الى الدنيا مع زوالها
عنها وبين حكم ان دلسان العاصى لمعصيته يقتضى سقوط عقابه والجواب على
اصولهم اما عن الاول فبان نقول اسنادنا الافعال الطبيعية الى غاياتها الواجبة
مع القول بالعناية الالهية على الوجه المذكور كاف فى اثبات انية تلك الافعال
ولذلك يعللون الافعال بغاياتها كتعريض بعض الاسنان مثلا لصلاحية المضغ
التى هى غايتها فلولا كون تلك الغاية مقتضية لوجود الفعل لما صح التعليل بها
واما قوله الاصلح ليس بواجب فنقول الاصلح بالقياس الى الكل غير الاصلح بالقياس الى

البعض والاول واجب دون الثانى وليس كون الانسان مجبولين على الخير من ذلك
القبيل كما مرّ واما عن الثانى فبان نقول الامور الغريبة التى منها المعجزات قولية
وفعلية كما مرّ والمعجزات الخاصة بالانبياء ليست بالفعلية المحضة واذن اقتران الفعلية
بالقولية خاص بهم وهو دال على صدقهم واما عن الثالث فبان نقول مضافا الى ما مرّ
من القول فى العلم والقدرة ان مشاهدة المعجزات التى هى آثار نفوس الانبياء
دالة على كمال تلك النفوس فهى مقتضية لتصديق اقوالهم واما عن الرابع فبان
نقول ارتكاب المعاصى يقتضى وجود ملكة راسخة فى النفس هى المقتضية لتعذيبها
ونسيان الفعل لا يكون مزيلا لتلك الملكة فلا يكون مقتضية لسقوط ذلك العقاب
ثم اعلم ان جميع ما ذكره الشيخ من امور الشريعة والنبوة ليست مما لا يمكن ان يعيش
الانسان الا به انما هى امور لا يكمل النظام المؤدى الى صلاح حال العموم فى المعاش
والمعاد الا بها والانسان يكفيه فى ان يعيش نوع من السياسة يحفظ اجتماعهم
الضرورى وان كان ذلك النوع منوطا بتغلب او ما يجرى مجراه والدليل على ان
ذلك تعيش سكان اطراف العمارة بالسياسات الضرورية العارف يريد الحق
الاول لا لشئ غيره ولا يؤثر شيئا على عرفانه وتعبده له فقط ولانه مستحق للعبادة
ولانها نسبة شريفة اليه لا لرغبة ولا لرهبة وان كانتا فيكون المرغوب فيه او
المرهوب عنه هو الداعى فيه والمطلوب فيكون الحق ليست الغاية بل الواسطة
الى شئ غيره وهو المطلوب دونه لما ذكر غرض العارف وغير العارف من الزهد
والعبادة واثبت مبادى غرض غيره اعنى الثواب والعقاب اشار فى هذا الفصل
الى غرض العارف فيما يقصده فنقول للعارف الكمال الحقيقى حالتان بالقياس اليه
احديهما لنفسه خاصة وهى محبته لذلك الكمال والثانية لنفسه وبدنه جميعا
وهى حركته فى طلب القربة اليه والشيخ عبّر عن الاول بالارادة وعن الثانى بالتعبد
وذكر ان ارادة العارف وتعبده يتعلقان بالحق الاول جل ذكره لذاته ولا يتعلقان
بغيره لذات ذلك الغير بل ان تعلقا بغير الحق تعلقا لاجل الحق ايضا فقوله العارف
يريد الحق الاول لا لشئ غيره بيان لتعلق ارادته بالحق لذاته وقوله لا يؤثر شيئا
على عرفانه اى لا يؤثر غير الحق على عرفانه فان الحق مؤثر على عرفانه لان العرفان ليس مؤثرا

لذاته عند العارف على ما صرح به فيما يجيء وهو قوله من اثر العرفان للعرفان فقد
قصد بالثانى وكل ما هو مؤثر وليس بمؤثر لذاته فهو مؤثر لا محالة لغيره وذلك الغير
هو الحق لا غير فاذن الحق مؤثر على العرفان وانما اختص العارف بانه لا يؤثر شيئا غير الحق
على العرفان لان غير العارف يؤثر نيل الثواب والاحتراز عن العقاب على العرفان
فانه يريد العرفان لاجلهما اما العارف فلا يؤثر شيئا عليه الا الحق الذى هو فقط
مؤثر لذاته بالقياس اليه قوله ويتعبد له فقط اشارة الى تعلق عبادة العارف
ايضا بالحق فان قيل هذا ايناقض ما ذكره فيما مر وهو ان عبادة العارف رياضة
لقوله لجرها الى جناب الحق وهو غيره فان جر القوى الى جناب الحق ليس هو الحق
ذاته قلنا مراده ليس ان العارف لا يقصد فى تعبده غير الحق مطلق بل هو ان العارف
لا يقصد غير الحق بالذات انما يقصد الحق بالذات ويقصد ان قصد غيره بالعرض
ولاجل الحق كما مر فهذا الحكم من حيث ملاحظة العارف نفسه بالقياس الى الحق
الاول الذى هو مراده لذاته ثم اذا لوحظ كل واحد من الحق والعبادة بالقياس
الى الاخر وجد استنادا العبادة الى الحق الاول واجبا من الجهتين اما باعتبار
ملاحظة بالقياس الى العبادة فلما ذكره فى قوله ولانها نسبة شريفة اليه وذكر
الفاضل الشارح فى هذا الموضع ان تعبد العارف فاما ان يكون اما لذات الحق او لصفة
من صفاته او لتكميل نفسه وهى طبقات ثلث مترتبة اشار الشيخ الى الاول
بقوله يتعبد له فقط والى الثانية بقوله ولانه مستحق للعبادة والى الثالثة بقوله
ولانها نسبة شريفة اليه اقول فى هذا التفسير تجويز ان يكون للعارف معبود بالذات
غير الحق وباقى الفصل يدل على خلافه ثم ان الشيخ اشار الى ان كون غرض العارف
مخالفا لاغراض غيره بقوله لا لرغبة او رهبة اى لا لرغبة فى الثواب او رهبة
من العقاب وبين مما ذكرت ذلك غرضا للعارف بقوله وان كانتا اى وان
كانتا الرغبة والرهبة المذكورتان غايتين للعباد فيكون الثواب المرغوب فيه
والعقاب المرهوب عنه هو الداعى الى عبادة الحق وفيهما مطلوب عابد الحق ويكون
الحق غير الغاية بل هو الواسطة الى نيل الثواب او الخلاص من العقاب الذى هو الغاية
وهو المطلوب فيكون هو المعبود بالذات لا الحق فهذا شرح هذا الفصل قال

الفاضل الشارح ومن الناس من لما ل القول بكون الله تعالى مرادًا لذاته
وزعم ان الارادة صفة لا يتعلق الا بالممكنات قال والشيخ ايضا برهن في اول
النمط السادس ان كل من يريد شيئًا فلا بد ان يكون حصوله للمريد اولى من عدمه
ويكون المقصود بالقصد الاول هو ذلك الحصول وبنى عليه ان كل مريد مستكمل
فاذن من اراد التقرب الى الله يكون مراده هو الله تعالى بل استكمال ذاته واجاب
عنهما بانها مصادرة على المطلوب لانها مبنيان على ان الارادة لا يتعلق الا بالممكن
ولا بما يستكمل به المريد وهو ما ادعاه المعترض ونحن نقول انها يتعلق بالله لا بشيء
غيره وايضا اقول في بيانه الارادة المتعلقة بما يفعله المريد يقتضي امكان
المراد وكمال المريد لا لتعلق الارادة به بل لكونه فعلا او لكونه مستحصلا
المريد بارادته وههنا ليس المراد لذلك فاذن سقط الاعتراضات **اشارة**
المستحل توسط الحق مرحوم من وجه فانه لم يطعم لذة البهجة به فيستطعمها انما
معارفته مع اللذات المخدجة فهو حنون اليها غافل عما وراءها وما مثله بالقياس
الى العارفين الا مثل الصبيان الى المحتنكين فانهم لما غفلوا عن طيبات يحرص
عليها البالغون واقتصرت بهم المباشرة على طيبات اللعب صاروا يتعجبون من
اهل الجد اذا ازوروا عنها عائفين لها عاكفين على غيرها كذلك من غض
النقص بصره عن مطالعة بهجة الحق اعلق كفيه بما يليه من اللذات
المزورة فتركها في دنياه عن كره وما تركها الا ليستأجل اضعافها وانما يعبد
الله ويطيعه ليخوله في الآخرة شبعة منها فيبعث الى مطعم شهيء وهنيء ومنكح بهيء
اذا بعثر عنه فلا مطمح لبصره في اولاه واخراه الا الى لذات قبقبه وذبذبه والمستبصر
الى هداية القدس في شجون الايثار قد عرف اللذة الحق وولى وجهه سمتها مترحمًا
على هذا المأخوذ عن رشده الى ضده وان كان ما يتوخاه بكده مبذولًا
له بحسب وعده المخدج الناقص يقال اخدجت الناقة اذا جاءت بولدها
ناقص الخلقة والولد مخدج والحنون المشتاق والحنكت السن وحنكته
اي احكمته بالتجارب فهو محتنك ومحنك وازور عنه اي عدل عنه وعافت
الطعام والشراب اي كرهه فلم يقربه ولم يعكف على الشيء اي اقبل على الشيء من اظنيا

وخوّله الله شئ ای ملکه ایاه و بعد عنه ای کشف عنه وطمح بصره الی الشئ ای ارتفع والقبقب البطن والذبذب الذکر وقد لاحظ الشیخ فیهما قول النبی من وقی شر لقلقه وقبقبه وذبذبه فقد وقی والفلق اللسان والشجون جمع شجن وهو طریق الوادی والکد الشدة فی العمل وطلب الکسب والغرض من هذا الفصل تمهید العذر لمن یجوز ان یجعل الحق واسطة فی تحصیل شئ آخر غیره وهو من یزهد فی الدنیا ویعبد الحق رغبة فی الثواب او رهبة من العقاب ووجه العذر بیان نقصه فی ذاته وفی عبارات الفصل وللشیخ لطایف کثیرة یتبیّن للمتأمل فیها منها وصف اللذات الحسیة بنقصان الملذة وهو نقصان لا یمکن ان یزول ومنها التنبیه علی من لم یقدر علی مطالعة البهجة الحقیقیة بالاعمی الذی یطلب شیئا فانه یعلق مدة بما یلیه سواء کان ما اعلق به یده مطلوبه او لم یکن ومنها التنبیه علی ان زهد غیر العارف زهد عن کره نفس مع کونه فی صورة الزهاد احرص الخلق بالطبع علی اللذات الحسیة فان تارک الاشیاء لیستاجل اضعافها اقرب الی الطبع منه الی القناعة ومنه نسبة همته الی الدناءة والضیعة فان مطمح بصره مشعر بانه ادنی منزلة من ان یستحق تلک اللذات الحسیة ومنها التعبیر الی آخره فی تخصیص لذة البطن والفرج بالذکر وقد ذکر فی آخر الفصل ان هذا الناقص المرحوم ینال ما یرجوه ویطلبه بکده من اللذات الحسیة حسب وعده الانبیاء ع وقد اشار الی کیفیة ذلک فی النمط الثامن حین ذکر امکان تعلق نفوس البله باجسام هی موضوعات لتخیلاتهم ویعبر عن هذه السعادة بالسعادة التی یلیق بهم * اوّل درجات حرکات العارفین ما یسمّونه هم الارادة وهو ما یعتری المستبصر بالیقین البرهانی اوالساکن النفس الی العقد الایمانی من الرغبة فی اعتلاق العروة الوثقی فیتحرک سره الی القدس لینال من روح الاتصال فما دامت درجته هذه فهو مرید * اعتراه ای غشیه واعتلاق العروة الوثقی ای الاعتصام بها اعلم ان الشیخ اراد بعد ذکر مطلوب العارفین وغیرهم ان یذکر احوالهم المترتبة فی سلوکهم طریق الحق من بدو حرکتهم الی منتهاها التی هو الوصول الی الله تعالی ویشرح ما سنح لهم فی منازلهم وذکرها فی احد عشر فصلا متوالیة اوّلها هذا الفصل وهو مشتمل

على ذكر مبادي حركاتهم فذكر ان الارادة هي اول درجاتهم المترتبة بحسب حركاتهم
وهي المبدأ القريب من الحركة ومبدأها تصور الكمال الذاتي الحاصل بالمبدأ الاول ول
الفائضة آثاره على المستعدين من خليقته بقدر استعدادهم والتصديق بوجوده
تصديقا جازما مع سكون نفس سواء كان يقينيا مستفادا من قياس برهاني او كان
ايمانا مستفادا من قبول قول الائمة الهادين الى الله فان كل واحد منهما اعتقاد يقتضي
تحريك صاحبه في طلب ذلك الفيض ولما كانت الارادة مترتبة على هذا التصديق
عرفها بانه حالة يعتري بعد الاستبصار او العقد المذكور ثم صرح بانها رغبة في
الاعتصام بالعروة الوثقى التي لا يزول ولا يتغير فهي مبدأ حركة السر الى عالم القدس
وغايتها نيل روح الاتصال بذلك العالم واعلم ان الشيخ ذكر في النمط الثالث ان للحركة
الارادية الحيوانية اربع مبادي مترتبة الادراك ثم الشوق المسمى بالشهوة او الغضب ثم العزم
المسمى بالارادة الجازمة ثم القوى المؤثرة المنبثة في الاعضاء والحركة المذكورة
المسمى بالارادة الجازمة ارادية لكنها ليست بحيوانية فلها من المبادي المذكورة
الاولى وهي ما عبر عنه بالاستبصار او العقد المقارن لسكون النفس والثانية والثالثة
وهما ما عبر عنهما بالارادة وانما اتحدتا لانها لا تنبعث الا عن اختلاف الدواعي
والصوارف وذلك الاختلاف لا يتصور مع سكون النفس الذي اشترط هنا وسقطت
الرابعة لان هذه الحركة ليست بجسمانية والفاضل الشارح اورد في تفسير هذا الفصل
اصناف طلاب الحق والرياضات اللائقة بكل صنف وذلك غير مناسب لما فيه اشارة
ثم انه يحتاج الى الرياضة والرياضة موجهة الى ثلثة اغراض الاول تنحية ما دون
الحق عن مستن الايثار والثاني تطويع النفس الامارة للنفس المطمئنة لتجذب قوى
التخيل والوهم الى التوهمات المناسبة للامر القدسي منصرفة عن التوهمات المناسبة للامر
القدسي منصرفة عن التوهمات المناسبة للامر السفلي والثالث تلطيف السر للتنبه
والاول يعين عليه الزهد الحقيقي والثاني يعين عليه عدة اشياء العبادة المشفوعة
بالفكرة ثم الالحان المستخدمة لقوى النفس الموقعة لما لحن به من الكلام موقع القبول
من الاوهام ثم نفس الكلام الواعظ من قائل زكي بعبارة بليغة ونغمة
رخيمة وسمت رشيد واما الغرض الثالث فيعين عليه الفكر اللطيف والعشق

العفيف

العفيف الذي يأمر به شمايل المعشوق ليس سلطان الشهوة مسن الايثار طريقه والمشفوعة المقرونة وكلام رخيم اي رقيق ليق رخم ثوبه اي لينه والشمال بالكسر الخلق وجمعه الشمايل والمقصود من هذا الفصل ذكر احتياج المريد الى الرياضة وبيان اغراض الرياضة واما اذكر قبل الخوض في تفسيره مهية الرياضة فاقول رياضة البهايم منعها عن اقدامها على حركات لا يرتضيه الرايض واجبارها على ما يرتضيه ليتمرن على طاعته والقوة الحيوانية التي هي مبدا الادراكات والافاعيل الحيوانية في الانسان اذا لم يكن لها طاعة القوة العاقلة ملكة كانت بمنزلة بهيمة غير مرتاضة تدعوها شهوتها تارة وغضبها تارة اللذان تاثيرهما المتخيلة والمتوهمة بسبب ما يذكرانه تارة وبسبب ما يتادى اليهما من الحواس الظاهرة تارة الى ما يلايمهما فيتحرك حركات مختلفة حيوانية بحسب تلك الدواعي ويستخدم القوة العاقلة في تحصيل مراداتها فيكون هي امارة ليصدر عنها افعال مختلفة المبادي والعقلية مؤتمرة عن كره مضطربة اما اذا راضتهم القوة العاقلة بمنعها عن التخيلات والتوهمات والحساسات المثيرة والافاعيل الا بالشهوة والغضب واجبارها على ما يقتضيه العقل العملي ان يصير متمرنة على طاعته متأدبة وخدمته تأتمر بامرها وتنتهي بنهيها كانت العقلية مطمئنة لا يصدر عنها افعال مختلفة المبادي وباقي القوى باسرها مؤتمرة مسالمة لها وبين الحالتين حالات مختلفة بحسب استيلاء احديهما على الاخر تتنبع الحيوانية فيها احيانا هواها عاصية للعاقلة ثم تندم فيلوم نفسها فيكون لوامة وانما سميت هذه القوى النفوس الامارة واللوامة والمطمئنة ملاحظة لما جاء من ذكرها بهذه الاسماء في التنزيل الالهي فاذن رياضة النفس نهيها عن هواها وامرها بطاعة مولاها وما كانت الاغراض العقلية مختلفة منها الرياضات العقلية المذكورة في الحكمة العملية ومنها الرياضات السمعية المسماة بالعبادات الشرعية وادق اصنافها رياضات العارفين لانهم يريدون وجه الله تعالى لا غير وكل ما سواه شاغل عنه فرياضاتهم منع النفس عن الالتفات الى ما سوى الحق الاول واجبارها على التوجه نحوه ليصير الاقبال عليه والانقطاع عما دونه ملكة لها وظاهر ان كل رياضة داخلة بالحقيقة

في هذه الرياضة ولا ينعكس لانها تختلف باختلاف مراتبهم في سلوكهم يبتدي
من اجل اصنافها وينتهي عند ادونها فهذا ما اقوله في الرياضة وارجع الى المقصود
فاقول الغرض الاقصى من الرياضة وارجع الى المقصود فاقول الغرض الاقصى من
الرياضة شيء واحد هو نيل الكمال الحقيقي الا ان ذلك موقوف على حصول امر وجودي
وهو الاستعداد وحصول ذلك الامر مشروط بزوال المانع والموانع اما خارجية
واما داخلية فاذن الرياضة بهذا الاعتبار موجهة نحو ثلثة اغراض احدها تنحية
ما دون الحق عن مس الايثار وهو ازالة الموانع الخارجية والثاني تطويع النفس
الامارة المطمئنة لينجذب التخيل والتوهم من الجانب السفلي الى الجانب القدسي
ويتبعهما سائر القوى ضرورة وهو ازالة الموانع الداخلية اعني الدواعي الحيوانية
المذكورة والثالث تلطيف السر للتنبه وهو يحصل الاستعداد لنيل الكمال فان
مناسبة السر مع الشيء اللطيف لا يمكن الا بتلطيفه ولطف السر عبارة تهيؤه لان
يتمثل فيه الصور العقلية بسرعة ولا ينفعل عن الامور الالهية المهيجة للشوق
والوجد بسهولة ثم ان الشيخ لما فرغ عن ذكر اغراض الرياضة ذكر ما يعين
على الوصول الى كل واحد من هذه الاغراض اما الاول فقد ذكر ما يعين عليه
شيئا واحدا وهو الزهد الحقيقي المنسوب الى العارفين الذي هو التنزه عما يشغل
السر عن الحق وذلك ظاهر واما الثاني فقد ذكر ما يعين عليه ثلثة
اشياء الاول العبادة المشفوعة بالفكر يعني المنسوب الى العارفين وفايدة قرنها
بالفكر ان العبادة يجعل البدن بكليته متابعة للنفس فان كانت النفس مع ذلك
متوجهة الى جناب الحق بالفكر صار الانسان بكليته مقبلا الى الحق والا فصارت
العبادة سببا للشقاوة كما قال عز وجل فَوَيْلٌ لِلْمُصَلِّينَ الَّذِينَ هُمْ عَنْ صَلَاتِهِمْ سَاهُونَ
ووجه اعانة هذه العبادة على الغرض الثاني هو انها رياضة ما لهمم العابد العارف
وقوى نفسه ليجرها بالتعويد عن جناب الغرور الى جناب الحق والثاني الالحان
وهي تعين بالذات وبالعرض ووجه اعانتها بالذات ان النفس الناطقة يقبل عليها
لاعجابها بالتاليفات المتفقة النسب المتناسبة الواقعة في الصوت الذي هو
مادة الصوت [illegible] استعمال القوى الحيوانية واغراضها الخاصة بها

فتتبعها تلك القوى وحتى يكون الالحان مستخدمة لها ووجه اعانتها بالعرض انها
يوقع الكلام المقارن لها موقع القبول من الاوهام لاشتمالها على المحاكاة التي يميل
النفس بالطبع اليها فاذا كان ذلك الكلام واعظا باعثا على طلب الكمال صارت
النفس منتبهة لما ينبغي ان يفعل فتغلبت على القوى الشاغلة اياها وطوعتها والثالث
نفس الكلام الواعظ يعني الكلام المفيد للتصديق بما ينبغي ان يفعل على وجه الاقناع
وسكون النفس فانه ينبه النفس ويجعلها غالبة على سائر القوى لا سيما
اذا اقترنت بامور اربعة احدها يعود الى القائل وهو كونه زكيا فان ذلك
كشهادة لتوكيد صدقه ووعظ من لا يتعظ لا ينجع فان فعله يكذب قوله و
الثلثة الباقية يعود الى القول منها واحد يعود الى اللفظ وهو كونه بعبارة
بليغة اى يكون مستحسنة واضحة الدلالة على كمال ما يقصد القائل من غير
زيادة عليه ولا نقصان منه كانه قالب فرغ فيه المعنى وواحد يعود الى هيئة
اللفظ وهو ان يكون بنغمة رخيمة فان مثل الصوت يفيد النفس هيئة تعدها
نحو المسامحة في القبول وشدته تفيدها هيئة تعدها نحو الامتناع عن القبول و لذلك
للنغمات تأثيرات مختلفة في النفس تناسب كل صنف منها صنفا من الهيئات النفسانية
وللاطباء والخطباء يستعملونها في معالجات الامراض النفسانية وفي ايقاع الاقناعات
المطلوبة بحسب تلك المناسبات وواحد يعود الى المعنى وهو ان يكون على سمت رشيد
يكون مؤديا الى تصديق نافع للمريد للسلوك بسرعة واعلم ان نفس الكلام الواعظة
يسمى في صناعة الخطابة بالعمود والامور المذكورة اللاحقة به المعينة على الاقناع
بالاستدراجات واما الثالث فقد ذكر مما يعين عليه شيئين الاول الفكر اللطيف
وهو ان يكون معتدلا في الكمية والكيفية وفي اوقات لا يكون الامور البدنية
كالامتلاء والاستفراغ المفرطين وغيرهما شاغلة للنفس عن الادراكات العقلية
فان كثرة الاشتغال بمثل هذا الفكر يفيد النفس هيئة تعدها لادراك المطالب
بسهولة والثاني العشق العفيف واعلم ان العشق الانساني ينقسم الى حقيقي مر ذكره
والى مجازي والثاني ينقسم الى نفساني والى حيواني والنفساني هو الذي يكون مبدأه
مشاكلة نفس العاشق لنفس المعشوق في الجوهر ويكون اكثر اعجابه بشمائل المعشوق

لانها انما صادرة عن نفسه والحيواني هو الذي يكون مبدأه شهوة حيوانية وطلب
لذة بهيمية ويكون اكثر اعجاب العاشق بصورة المعشوق وخلقته ولونه وتخاطيط اعضائه لانها
امور بدنية والشيخ اشار بالعشق العفيف الى الاول من المجازيين لان الثاني تقتضيه
استيلاء النفس الامارة وهو معين لها على استخدامها القوة العاقلة ويكون
في الاكثر مقارنا للفجور والحرص عليه والاول بخلاف ذلك وهو يجعل النفس
لينة شيقة ذات وجد ورقة منقطعة عن الشواغل الدنيا وبه معرضة عما سوى
معشوقه جاعلة جميع الهموم هما واحدا ولذلك يكون الاقبال على المعشوق
الحقيقي اسهل على صاحبه من غيره فانه لا يحتاج الى الاعراض عن اشياء كثيرة
واليه اشار من قال من عشق وعف وكتم ومات مات شهيدا **اشارة** ثم انه
اذا بلغت به الارادة والرياضة حدا ما عنت له خلسات من اطلاع نور الحق عليه
لذيذة كانها بروق تومض اليه ثم تخمد عنه وهي المسماة عندهم اوقاتا وكل وقت
يكتنفه وجدان وجد اليه ووجد عليه ثم انه يكثر عليه هذه الغواشي اذا امعن
في الارتياض عن الشيء اعرض وخلس واختلس استلب وومض البرق وميضا ومضانا لمع
لمعانا خفيفا غير معترض في نواحي الغيم والشيخ اشار في هذا الفصل الى اول
درجات الوجدان والاتصال وهو انما يحصل بعد حصول شيء من الاستعداد الكسبي
بالارادة والرياضة وتتزايد بتزايدهما والمستعملون ولعلهم لاحظوا في تسميته بالوقت قول النبي
صلعم لي مع الله وقت لا يسعني فيه ملك مقرب ولا نبي مرسل والوجدانان اللذان يكتنفان
الوقت لا يتساويان لان الاول حزن على استبطاء الوجدان والآخر اسف على فواته
**اشارة** ثم انه ليتوغل في ذلك حتى يغشاه في غير الارتياض فكلما لمح
شيئا عاج منه الى جانب القدس يتذكر من امره امرا فغشيه غاش فيكاد يرى
الحق في كل شيء اوغل اي سار سيرا وامعن فيه وتوغل في الارض اي سار فيها
فابعد ويوجد في بعض النسخ بالوجهين اي ليوغل وليتوغل ولمح اي ابصره بنظر خفية
وعاج عنه اي رجع وانثنى عنه وعاج به اي اقام به والمعنى ان الاتصال بجانب
القدس اذا صار ملكة فهي مدخل قد يحصل في غير حالة الارتياض الذي كان معدا
لحصوله من قبل ولعله اي هذا الحد يستعلي عليه غواشيه ويزول هو عن سكينته

فيتنبه جليسه لاستيفازه عن قراره فاذا طالت عليه الرياضة لم يستفزه غاشية وهدى للتلبيس فيه علا و استعلى معنى والسكينة الوقار واستفزه نفه تعد تراى فقد قعود امنتصبا غير مطمئن و استفزه الخوف وما يشبه اى استخفه والتلبيس كالتدليس وهو كتمان الغيب والسبب فيما ذكره الشيخ ان الامر العظيم اذا غافص الانسان بغتة قد يستفزه لكون النفس غافلة عن هجومه غير متأهبة له فينهزم عنه دفعة فاذا توالى و استمر به الف الانسان زال عنه الاستفزاز لان النفس قد تتاهب لتيقنه اذ هي متوقعة لعوده والعارف يتكلم من نفسه الاستفزاز المذكور لاستنكافه عن الرى بالكمال فلذلك يؤثر كتمان ما يرد عليه ويستعمل التلبيس فيه **اشارة** ثم انه لتبلغ به الرياضة مبلغا ينقلب له وقته سكينة فيصير المخطوف مألوفا والوميض شهابا بيّنا ويحصل له معارفة مستقرة كانها صحبة مستمرة وليمتنع فيها ببهجته فاذا انقلب عنها انقلب حيران اسفا فى بعض النسخ بدل قوله تنقلب له وقته سكينة ينقلب له وقت سكينة يقال وقد فلان على الامير اذا ورد رسولا اليه فهو وافد الجمع وفد والرواية الاولى اظهر والخطف الاستيلاب والشهاب شعلة نار ساطعة وشهابا بيّنا اى واضحا وفى بعض النسخ ثبتا اى ثابتا ويحصل له معارفة مستقرة اى مع الحق الاول اسفا اى متلهفا والمعنى ظاهر **اشارة** ولعله الى هذا الحد يظهر عليه ما به فاذا تغلغل فى هذه المعارفة قل ظهوره عليه فكان وهو غايب حاضرا وهو ظاعن مقيما تغلغل الماء فى الشجر اى تخللها وظعن اى سار والمعنى انه قبل هذا المقام كان بحيث يقل ظهوره ذلك عليه فيراه جليسه حالة الاتصال بجناب الجلال حاضرا عنده مقيما معه وهو بالحقيقة غايب عنه ظاعن الى غيره **اشارة** ولعله الى هذا الحد انما يتيسر له هذه المعارفة احيانا ثم يتدرج الى ان يكون له متى شاء x فى بعض النسخ يتسنى له اى يتفتح ويتسهل عليه يقال سناه اى فتحه وسهله **اشارة** ثم انه ليتقدم من هذه الرتبة فلا يتوقف امره على مشيته بل كلما لاحظ شيئا لاحظ غيره وان لم ملاحظته للاعتبار فيتسنى له تعريج عن عالم الزور الى عالم الحق مستقر به و يحدق

قوله الغافلون يتعرج عروجاً اي ارتقى وعرج عنه وانعرج اي مال وانعطف
فالتعريج اما مبالغة في الارتقاء واما بمعنى الميل والانعطاف وحف واحتف حوله
اي اطاف به واستدار حوله والمعنى ظاهر ؛ فاذا عبر الرياضة الى النيل صار سره مرآة
مجلوة محاذي بها شطر الحق ودرت عليه اللذات العلى وفرح بنفسه لما بها
من اثر الحق وكان له نظر الى الحق ونظر الى نفسه وكان بعد متردداً ؛ اقول درّ اللبن
وغيره انصب وفاض ومعناه ان العارف اذا تمت رياضته واستغنى عنها لوصوله
الى المطلوب الذي هو اتصاله بالحق وانما صار سره الخالي عما سوى الحق كمرآة مجلوة
بالرياضة محاذي بها شطر الحق ودرت عليه اللذات الحقيقية وابتهج بنفسه
لما بها من اثر الحق بالارادة فيتمثل فيه اثر الحق وكان له نظران نظر الى الحق المبتهج
به ونظر الى ذاته المبتهجة بالحق وكان بعد في مقام التردد بين الجانبين **اشارة**
ثم انه ليغيب عن نفسه فيلحظ جناب القدس فقط وان لحظ نفسه فمن حيث
هي لاحظة لا من حيث هي بزينتها وهنالك يحق الوصول ؛ هذه آخر درجات السلوك
الى الحق وهي درجة الوصول التام ويليها درجات السلوك فيه وهي ينتهي عند
المحو والفناء في التوحيد على ما سيأتي وفي هذا المقام يزول التردد المذكور في
الفصل السابق ويتم الغيبة عن النفس والوصول الى الحق واعلم ان الغيبة
عن النفس لا ينافي ملاحظتها ولذلك قال وان لحظ نفسه فمن حيث هي لاحظة
لا من حيث هي بزينتها وبيانه ان اللاحظ من حيث هو لاحظ اذا لحظ كونه لاحظاً
فقد لحظ نفسه الا ان هذه الملاحظة دون الملاحظة التي كانت قبلها لانه كان
هناك لاحظاً للنفس من حيث هي متنقشة بالحق متزينة حصلت لها منه
فهو مبتهج بالنفس والابتهاج بالنفس وان كان بسبب الحق احتجاب بالنفس وتوجه
النفس فاذن هو تارة متوجهة الى النفس وتارة متوجهة الى الحق ولذلك
حكم عليه بالتردد واما هنا فهو متوجه بالكلية الى الحق وانما يلحظ النفس من حيث
المتوجهة اليه الذي لا ينفك عن ملاحظة المتوجهة فقط ففي ملاحظة النفس بالعرض او بالمجاز
ولذلك حكم هنا بالوصول الحقيقي فهذا شرح ما في الكتاب وبقي علينا ان يذكر الوجه
في عدد هذه الفصول والدرجات المذكورة فاقول ان لكل حركة فلها مبدأ ووسط

ومنتهى، واذا كانت المفارقة من المبدأ والمرور على الوسط ولوصول الى الانتهاء لا
دفعة كانت لكل واحد منها ايضا ابتدأ او وسط وانتهاء ووسط وللجميع تسعة فالشيخ
اورد بعد فصل الرياضة لتسعة فصول مشتملة على ذكر هذه الدرجات الثلثة الاولى التي ذكر
فيها اولا الاتصال المسمى بالوقت ويمكنه بحيث يحصل في غير الارتياض واستقراره
بحيث يزول معه الاستقرار مشتملة على مراتب بداية السلوك والثلثة التي بعدها
التي ذكر فيها ازدياد الاتصال الذي عبر عنه بصيرورة الوقت سكينة وتمكن وذلك
بحيث يلتبس اثر الحصول باثر اللاحصول واستقراره بحيث يحصل متى شاء مشتملة
على مراتب وسطه والثلثة الاخيرة التي ذكر فيها حصول الاتصال مع عدم المنسية
واستقراره مع عدم الرياضة وثبوته مع عدم ملاحظة النفس مشتملة على مراتب المنتهى
**تنبيه** الالتفات الى ما يتنزه عنه شغل والاعتداد بما هو طوع من النفوس عجز
والتبجح بزينة الذات من حيث هي الذات وان كانت بالحق تيه والاقبال بالكلية
على الحق خلاص لما فرغ عن ذكر درجات السلوك وانتهى درجة الوصول اراد
ان ينبه على نقصان جميع الدرجات التي قبل الوصول بالقياس اليه مبتدأ بالزهد الذي
هو تنزه عما يشغل عن الحق وذكر بما انه شاغل فقال الالتفات الى ما يتنزه عنه
يعني ما سوى الحق شغل فلان الزهد مؤد الى ما يتنزه عنه ثم عقب بالعبادة التي هي
تطويع النفس الامارة للنفس المطمئنة بقوى المطمئنة عن دواعيها وذكر انه ايضا
عجز فقال والاعتداد بما هو طوع من النفس عجز اي اعتداد النفس بما يطيعها عجز فاذن
العبادة ايضا مؤدية الى ما يتنزه عنه ثم عقبه باخر درجات السلوك
المنتهية الى الوصول فان التنبيه على نقصانها يتضمن التنبيه على نقصانات
ما قبلها وذكر ان الابتهاج بما يحصل لذات المبتهج من حيث هو لذاته وان كان ذلك
الحاصل هو الحق نفسه تيه وحيرة فانه يقتضي ترددا من جانب الى جانب يقابله وقد اشتغل
بذلك السالك عن التبجح فقال والتبجح بزينة الذات من حيث هي الذات وان كان
بالحق تيه فاذن الوقوف في هذه الدرجة من السلوك ايضا متأد الى ما يتنزه عنه
بالسلوك ثم ذكر ان الخلاص من جميع ذلك بالوصول الذي ذكره في اخر المراتب فقال والاقبال
بالكلية الى الحق خلاص وهناك ايضا ظهر معنى قولهم المخلصون على خطر عظيم

**اشارة** العرفان مبتدئ من تفريق ونفض وترك ورفض ممعن في جمع هو جمع صفات الحق للذات المريدة بالصدق منته الى الواحد ثم وقوف اقول قد جمع الشيخ جميع مقامات العارفين في هذا الفصل واقول في تقريره انه مشهور بين اهل الذوق ان تكميل الناقصين يكون بشيئين منقية وتقوية الاول سلبي والثاني ايجابي وربما يعبر عن التخلية بالتزكية ولكل واحد منهما درجات اما درجات التزكية فهي التي مر ذكرها وقد بينها الشيخ في هذا الفصل في اربع مراتب تفريق ونفض وترك ورفض والتفريق صيغا لغة في الفرق وهو فصل بين شيئين لا ترجيح لاحدهما على الآخر ومنه فرق الشعر والنفض تحريك شئ لتنفصل عنه شيئا مستحقرة بالقياس اليه كالغبار عن الثوب والترك تخلية وانقطاع شئ عن شئ والرفض ترك مع اهمال وعدم مبالات فالعرفان مبتدئ من تفريق بين ذات العارف وبين جميع ما يشغله عن الحق باعيانها ثم نفض لآثار الشواغل كالميل والالتفات اليها عن ذاته تكميلا لها بالتجرد عن سوى الحق والاشتغال ثم ترك لتوجه الكمال لاجل ذاته ثم رفض لذاته بالكلية فهي درجات والتزكية واما التخلية فنسبيرد الشيخ ذكر درجاتها بالاجمال ان العارف اذا انقطع عن نفسه واتصل بالحق راى كل قدرة مستغرقة في قدرته المتعلقة بجميع المقدورات وكل علم مستغرقا في علمه الذي لا يعزب عنه شئ من الموجودات وكل ارادة مستغرقا في ارادته التي يمتنع ان يأبى عنها شئ من الممكنات بل كل وجود وكل كمال وجود فهو صادر عنه فائض من لدنه صار الحق حينئذ بصره الذي به يبصر وسمعه الذي به يسمع وقدرته التي بها يفعل وعلمه الذي به يعلم ووجوده الذي به يوجد فصار العارف حينئذ متخلقا باخلاق الله تعالى بالحقيقة وهذا معنى قوله العرفان ممعن في جميع صفات الحق للذات المريدة بالصدق ثم انه بعد ذلك يعاين كون هذه الصفات وما يجري مجراها متكثرة بالقياس الى الكثرة ومتحدة بالقياس الى مبدئها فان علمه الذاتي هو بعينه قدرته الذاتية وهو بعينها ارادته وكذلك سائرها واذا وجود ذاتيا لغيره فلا صفات مغايرة للذات ولا ذات موضوعة للصفات بل الكل شئ واحد منهما كما قال عز من قائل انما الله اله واحد فهو لا شئ غيره وهذا معنى قوله تنتهي الى الواحد وهناك لا يبقى وصف ولا موصوف ولا سالك ولا مسلوك

ولا عارف ولا معروف ومقام الوقوف ومن آثر العرفان للعرفان فقد قال بالثاني ومن وجد
العرفان كانه لا يجده بل يجد المعروف به فقد خاض لجة الوصول وهنالك درجات ليست
اقل من درجات ما قبله آثرنا فيها الاختصار فانها لا يفهمها الحديث ولا تشرحها العبارة
ولا يكشف المقال عنها غير الخيال ومن احب ان يتعرفها فليتدرج الى ان يصير من اهل
المشاهدة دون المشافهة ومن الواصلين الى العين دون السامعين للاثر
العرفان حال للعارف بالقياس الى المعروف فهي لا محالة غير المعروف ان كان غرضه
من العرفان نفس العرفان فهو ليس من الموحدين لانه يريد مع الحق شيئا آخر غيره
وهذه حال المبتهج بزينة ذاته وان كان بالحق واما من عرف الحق وغاب عن ذاته
فهو غائب لا محالة عن العرفان الذي هو حاله فهو اذا وجد العرفان كانه لا يجده
بل يجد المعروف فقط وهو الخائض لجة الوصول اي معظمه وهنالك درجات
هي درجات التحلية بالامور الوجودية التي هي النعوت الالهية وهي ليست باقل
من درجات ما قبله اعني الدرجات التركية من الامور الخلقية التي ترجع الى الاوصاف
العدمية وذلك لان الالهيات محيط غير متناهية والخلقيات محاط بها متناهية
والى هذا اشير في قوله عز وجل لَوْ كَانَ الْبَحْرُ مِدَادًا لِكَلِمَاتِ رَبِّي لَنَفِدَ الْبَحْرُ قَبْلَ أَنْ تَنْفَدَ
كلمات ربي الاية فالارتقاء في تلك الدرجات سلوك الى الله تعالى وفي هذه سلوك
في الله تعالى وينتهي السلوك بالفناء في التوحيد واعلم ان العبارة عن هذه
الدرجات غير ممكنة لان العبارات موضوعة للمعاني التي يتصورها اهل اللغات
ثم يحفظونها ثم يتذكرونها ثم يتفاهمونها تعليما وتعلما اما التي لا يصل اليها الا غائب
عن ذاته فضلا عن قوى بدنه فليس يمكن ان يوضع لها الفاظ فضلا عن ان يعبر
عنها بعبارة وكما ان المعقولات لا تدرك بالاوهام والموهومات لا تدرك
بالمتخيلات والمتخيلات لا تدرك بالحواس كذلك ما من شأنه ان يعاين
بعين اليقين فلا يمكن ان يدرك بعلم اليقين فالواجب على من يريد ذلك ان يجتهد
في الوصول اليه بالعيان دون ان يطلبه بالبرهان فهذا بيان ما ذكره الشيخ و
استثنى الخيال في قوله لا يكشف عنه المقال غير الخيال لما سنبين في النمط العاشر
وهو ان العارفين اذا اشتغلت ذواتهم بمشاهدة العالم القدسي وفقدت الحس

فی خبایا لا تتم رموز تحاکی محاکاة بعیدة جداً **تنبیه** العارف هش بش بسام
محل الصغیر من تواضعه مثل ما یجل الکبیر ویبسط من الخامل مثل ما یبسط من
النبیه وکیف لا یهش وهو فرحان بالحق وبکل شئ فانه یری فیه و کیف لا
یستوی والجمیع عنده سواسیة اهل الرحمة قد شغلوا بالباطل لما فرغ
عن ذکر درجات العارفین شرع فی بیان اخلاقهم واحوالهم یقال رجل هش بش
ای طلیق الوجه طیب وبسام ای کثیر التبسم والنبیه المشهور ویقابله الخامل و
سواسیة علی وزن ثمانیة ای اشباه وهی قریبة الاشتقاق من لفظ سوء ویجیئ
فواعلة وما یشبهها ولیس علی قیاس ومعنی الفصل ظاهر وهذان الوصفان اعنی المساواة
العامة وتسویة الخلق فی النظر اثران لخلق واحد یسمی بالرضاء وهو خلق لا یبقی لصاحبه
الکار علی شئ ولا خوف من هجوم شئ ولا حزن من فوات شئ والیه اشار عز وجل من تایل
ورضوان من الله اکبر ومنه یتبین تأویل قولهم غازن الجنة ملک اسمه رضوان
**تنبیه** العارف له احوال لا یحتمل فیها الهمس من الخفیف فضلا عن سائر الشواغل
الخالجة وهی فی اوقات انزعاجه بسره الی الحق اذا تاح حجاب من نفسه او من حرکة
سره قبل الوصول فاما عند الوصول فاما شغل بالحق عن کل شئ واما سعة للجانبین
لسعة القوة وکذلک عند الانصراف فی لباس الکرامة فهو اهش خلق الله ببهجته
الهمس الصوت الخفی وحفیف الفرس دوی جریه وکذلک خفیف جناح الطائر و
خلجه جذبه وانزعجه وخلجه ایضا شغله وازعجه فانزعج ای قلعه عن مکانه فانقلع
وتاح له ای قدر وفی روایة باح ای ظهر یقال باح لسره ای اظهره والمعنی ان للعارف
احوالا لا یحتمل فیها الاحساس بشاغل یرد علیه من خارج ولو کان ذلک الشئ اضعف
ما یحس به فضلا عما فوقه وتلک الاحوال یکون فی اوقات توجهه بسره الی الحق اذا
ظهر فی تلک الاوقات حجاب قبل الوصول الی الحق اذ قدر له حجاب اما من جهة
نفسه کما یرد علیها ما یزیل استعداده او من جهة حرکة سره کما ان یتایل فی فکره
فیعرض له الالتفات الی شئ غیر الحق وبالجملة لا یتم بسبب احدهما تعین وصوله
بالحق بل یبقی منتظرا متحیرا او فیغلب علیه بسبب ذلک السامه من کل وارد
غیر الحق والملالة عن کل شاغل عنه فلا یحتمل شیئا مما وصفناه اما عند الوصول

الوصول والانصراف فلا يكون كذلك لانه عند الوصول لا يخلو من احد الامرين احدهما
ان يكون القوة بحيث لا يقدر مع الاشتغال بالحق على الالتفات الى غيره اما
لقصورها واما لشدة الاشتغال وح يكون مشغولا بالحق فقط غافلا عن كل
ما يرد عليه فلا يحتمل الشواغل الخارجية والثانى ان يكون القوة بحيث تفى بالامرين
معا فلا يميل بالامور الخارجية لانها لا يكون شاغلة اياه عن الحق واما عند الانصراف
فلانه يكون ح اهش الخلق بهجته فيلقى ما يرد عليه مع انبساط وبشاشة

**تنبيه** العارف لا يعنيه التجسس والتحسس ولا يستهويه الغضب
عند مشاهدة المنكر كما يعتريه الرحمة فانه مستبصر بسر الله فى القدر فاذا امر
بالمعروف امر برفق ناصح ولا بعنف معير واذا جسم المعروف فربما غار عليه
من غير اهله * لا يعنيه اى لا يهمه وفى الحديث من طلب ما لا يعنيه فاته ما يعنيه
والتجسس التفحص وتحسست من الشئ اى تخبرت خبره واستهواه الشيطان
وغيره اى استهامه وحيره اى نسبه الى الهوى وجسم اى عظم وغار الرجل
على اهله يغار غيرة ومعناه ان العارف لا يهتم بتجسس احوال الناس وذلك لكونه
مقبلا بالاعلى شانه عارفا عن غيره غير متتبع لعورة احد ولا يتحسس الاخبار عن اى
خائف او غايب ولا يستهويه الغضب عند مشاهدة منكر بل يعتريه الرحمة وذلك
لوقوفه على سر القدر واذا امر بالمعروف امر برفق ناصح لا بعنف معير امر الوالد
لولده وذلك لشفقته على جميع خلق الله واذا عظم المعروف فربما غيره عليه
من غير اهله والفاضل الشارح قال فى تفسيره واذا عظم المعروف لغير اهله فربما
اعتراه الغيرة مثلا الحسد وهو غير مطابق للمتن * العارف شجاع وكيف لا
وهو بمعزل عن تقية الموت وجواد وكيف لا وهو بمعزل عن محبة الباطل وصفاح
وكيف لا ونفسه اكبر من ان يحرجها زلة لبشر ونساء للاحقاد وكيف لا وذكره
مشغول بالحق * واقول الكرم يكون اما ببذل نفع لا يجب بذله او بكف
ضر لا يجب كفه والاول يكون اما بالنفس وهو الشجاعة او بالمال
وما يجرى مجراه وهو الجود وهما وجوديان والثانى يكون اما مع القدرة
على الاضرار وهو الصفح والعفو واما لا مع القدرة وهو نسيان الاحقاد

الاعتقاد وهما عدميان والعارف موصوف بالجميع كما ذكره الشيخ وذكر ان العارفون قد يختلفون فى الهمم بحسب ما يختلف فيهم من الخواطر على حسب ما يختلف عندهم من دواعى العبر فربما استوى عند العارف القشف والترف بل ربما آثر القشف وكذلك ربما سوى عنده التفل والعطر بل ربما آثر التفل وذلك عندما يكون الهاجس بباله استحقار ما خلا الحق وربما اصغى الى الزينة واحب من كل جنس عقيلته وكره الخداج والسقط وذلك عندما يعتبر عادته من صحبة الاحوال الظاهرة فهو يرتاد البهاء فى كل شئ لانه مزية حظوة من العناية الاولى واقرب الى ان يكون من قبيل ما عكف عليه بهواه وقد يختلف هذا فى عارفين وقد يختلف فى عارف بحسب وقتين تفل الرجل اذا لم يتطيب واصابه تشعث والمتقشف الذى يتبلغ بالقوت وبالمرقع وارتاد الشئ اى طلبه وهو تفل بين التفل اى غير متطيب واصغى اليه اى مال وعقيلة كل شئ اكرمه وعقيلة البحر درته والخداج النقصان والسقط ردى المتاع وارتاد اى طلب مع اختلاف فى مجئ وذهاب اليها والبهاء الحسن والمزية الفضيلة وحظت المرأة عند الزوج حظوة بالضم والكسر اى قربا ومنزلة وعكف عليه اى اقبل عليه مواظبا والمعنى ظاهر وفى قوله لانه مزية حظوة من العناية الاولى واقرب الى ان يكون من قبيل ما عكف عليه بهواه وجهان من السبب لميل العارف اليهما احدهما فضل العناية والثانية مناسبته للامر القدسى والعارف ربما ذهل فيما يصار به اليه فغفل عن كل شئ فهو فى حكم من لا يكلف وكيف والتكليف لمن يعقل التكليف حال ما يعقله ولمن اجترح بخطيئته ان لم يعقل التكليف اجترح اى اكتسب والمراد ان العارف ربما ذهل فى حال اتصاله بعالم القدس من هذا العالم فغفل عن كل ما فى هذا العالم وصدر عنه اخلال بالتكاليف الشرعية فهو لا يصير بذلك مأثوما لانه فى حكم من لا يكلف لان التكليف لا يتعلق الا بمن يعقل التكليف فى وقت يعقله ذلك او بمن يتأثم بترك التكليف ان لم يعقل التكليف كالنائمين والغافلين والصبيان الذين هم فى حكم المكلفين **اشارة** جل جناب الحق عن ان يكون شريعة لكل وارد او يطلع عليه الا واحد بعد واحد ولذلك فان ما يشتمل عليه هذا الفن ضحكة

للمغفل وعبرة للمحصل فمن سمعه فاشمأز عنه فليتّهم نفسه لعلها لا تناسبه وكل
ميسّر لما خلق له الشريعة مورد الشاربة واشمأز عنه اى تقبّض تقبّض المذعور
والمراد ذكر قلة عدد الواصلين الى الحق والاشارة الى ان سبب انكار الجمهور الفن المذكور
فى هذا النمط هو جهلهم بعادات الناس اعداء ما جهلوا والى ان هذا النوع من الكمال
ليس مما يحصل بالاكتساب المحض بل انما يحتاج مع ذلك الى جوهر مناسب بحسب الفطرة

## النمط العاشر فى اسرار الآيات

يريد ان يبيّن فى هذا النمط الوجه فى صدور الآيات الغريبة كالاكتفاء بالقوت اليسير
والتمكن من الافعال الشاقة والاخبار عن الغيب وغير ذلك عن الاولياء بل الوجه فى ظهور
الغرائب مطلقا فى هذا العالم على سبيل الاجمال * اذا بلغك ان عارفا امسك عن القوت
المرزوء له مدّة غير معتاد فاسجح بالتصديق واعتبر ذلك من مذاهب الطبيعة المشهورة
يقال ما رزأت ماله اى ما نقصت وارتزأ الشئ انتقص ومنه الرزيّة وانما وصف
قوت العارف بكونه منقوصا لارتياضه على قلة المؤنة ولقلة رغبته فى المشتهيات
الحسية والاسجاح حسن العفو ومنه قولهم ملكت فاسجح ويق اذا سئلت
فاسجح اى سهّل الفاظك وارفق **تنبيه** تذكّر ان القوى الطبيعية التى فينا
اذا اشتغلت عن تحريك المواد المحمودة بهضم المواد الرديّة انحفظت المواد المحمودة
قليلة التحلّل غنية عن البدل وربما انقطع عن صاحبها الغذاء مدّة طويلة
لو انقطع مثله فى غير حالته بل عشر مدّته هلك وهو مع ذلك محفوظ الحياة
الامساك عن القوت قد يعرض بسبب عوارض غريبة لها اما بدنية كالامراض الحادة
واما نفسانيّة كالخوف واعتبار ذلك يدل على ان الامساك عن القوت مع العوارض
الغريبة ليست بممتنع بل هو موجود ولذلك نبّه الشيخ على وجوده بسبب هذين
العارضين فى فصلين ازالة للاستبعاد واشار الى وجود سببه فى الموضع المطلوب
فى فصل ثالث بعدهما فان قيل بين الامساك عن القوت التى تكون بسبب الامراض
الحادة وبين غيره فرق وهو ان القوى الطبيعية هنا واجدة لما يتغذى بها اعنى
المواد الرديّة وفى ساير المواضع غير واجدة لذلك فاذن امكان هذا الامساك
لا يدل على امكان الامساك فى ساير الصور قلنا الغرض من ايراد هذه الصورة

ليس الا انتقاض الحكم بامتناع الامساك عن القوت في مدة طويلة على الاطلاق وهو حاصل واختلاف اسباب وجود الامساك ليس بقادح فيه **تنبيه** اليس قد بان لك ان الهيئات السابقة قد تهبط منها هيئات الى قوى بدنية كما قد تصعد من الهيئات السابقة الى القوى البدنية هيئات تنال ذات النفس وكيف لا وانت تعلم ما يعتري مستشعر الخوف من سقوط الشهوة وفساد الهضم والعجز عن افعال طبيعية كانت متواتية * نبه في هذا الفصل على الامساك عن القوة الكائن لعوارض النفسانية واشار بقوله اليس قد بان الى ما ذكره في النمط الثالث وهو ان كل واحد من النفس والبدن قد ينفعل عن هيئات تعرض لصاحبه اولا * اذا ارتاضت النفس المطمئنة قوى البدن انجذبت خلف النفس في مهماتها التي تنزعج اليها احتيج اليها او لم يحتج فاذا اشتد الجذب اشتد الانجذاب فاشتد الاشتغال عن الجهة المولى عنها فوقفت الافعال الطبيعية المنسوبة الى قوى النفس النباتية فلم يقع من التحلل الا دون ما يقع في حالة المرض وكيف لا والعرض الحادة لا يعرى عن التحلل للحرارة وان لم يكن لتصرف الطبيعة ومع ذلك ففي اصناف المرض مضادة مسقطة للقوة لا وجود له في حال الانجذاب المذكور فللعارف ما للمريض من اشتغال الطبيعة عن المادة وزيادة عامرين فقدان تحليل مثل سوء المزاج الحار وفقدان المرض المضاد للقوة وله معنى ثالث وهو السكون البدني من حركات البدن وذلك نعم المرجين فالعارف اولى بانحفاظ قوته فليس ما يحكى لك من ذلك بمضاد لمذهب الطبيعة * السبب في كون العرفان مقتضيا للامساك عن القوت هو توجه النفس بالكلية الى العالم القدسي المستلزم لتشييع القوى الجسمانية اياها المستلزم لتركها افعالها التي منها الهضم والشهوة والتغذية وما يتعلق بها وانما قايس بين الامساك العرفاني والامساك المرضي ولم يقايس بينه وبين الامساك الخوفي لان الخوف والعرفان نفسانيان والاعتراف بكون احدهما مقتضيا للاعتراف بتجويز كون الاحوال النفسانية سببا له اما المرضي فمخالف لهما للسبب الذي ذكرناه وهو وجدان المادة التي يتصرف الغاذية فيها والشيخ بين ان العرفان باقتضائه الامساك اولى من المرض لان المرض في بعض الصور يختص بامرين

يقتضيان الاحتياج الى الغذاء احدهما راجع الى مادة البدن وهو تحلل الرطوبات
البدنية بسبب الحرارة الغريبة المسماة لسوء المزاج فان الحاجة الى الغذاء انما يكون
لسد بدل تلك الرطوبات وكلما كان التحليل اكثر كانت الحاجة اشد والثاني راجع الى
الصورة وهو قصور القوى البدنية بسبب حلول المرض المضاد لها بالبدن وانما
يحتاج الى حفظ الرطوبات لحفظ تلك القوى التي لا توجد الا مع تعادل الاركان
وتغذى الحرارة الغريزية بها وكلما كانت القوى اقوى كانت الحاجة الى ما يحفظها
اشد والعارف يختص بامر يقتضي ايضا عدم الاحتياج الى الغذاء وهو السكون الشبيه
الذي يقتضي ترك القوى البدنية افاعيلها عند مشايعتها للنفس فاذن العارف كان
بانتفاء الامساك اولى من المرض وقد ظهر عند ذلك جواز اختصاص العارف بالامساك
عن الغذاء مدة لا يعيش غيره غذاء مثل تلك المدة **اشارة** اذا بلغك ان عارفا اطاق
بقوته فعلا او تحريكا او حركة يخرج عن وسع مثله فلا تتلقه بكل ذلك الاستنكار
فقد تجد الى سببه سبيلا في اعتبارك مذاهب الطبيعة اقول هذه خاصية اخرى للعارف
قد ادعى امكانها في هذا الفصل ويجيء بيانه في فصل بعده **تنبيه** قد يكون الانسان
وهو على اعتدال من احواله من المنة محصور المنتهى فيما يتصرف فيه ويحركه ثم يعرض
لنفسه هيئة ما فيخط قوتها عن ذلك المنتهى حتى تعجز عن عشر ما كان منته ملا فيه
كما يعرض له عند خوف او حزن او يعرض لنفسه هيئة فيتضاعف منتهى منته حتى
ليشتغل بها بكليته قوته كما يعرض له في الغضب والمنافسة وكما يعرض له عند الانتشاء
المعتدل وكما يعرض له عند الفرح المطرب فلا عجب لو عنت للعارف هزة كما يعن
عند الفرح واولت القوى التي له سلاطة او غشيته عزة كما يغشى عند المنافسة
فاشتعلت قواه حمية فكان ذلك اعظم واجسم مما يكون عند طرب او غضب وكيف
لا وذلك بصريح الحق ومبدأ القوى واصل الرحمة اقول المنة القوة والاسترسال الانبعاث
والانتشاء السكر وعن اعترض والهزة النشاط والارتياح واولته اي اعطيته يقال
اوليته معروفا والسلاطة القهر واعلم ان مبدأ القوة البدنية هو الروح الحيواني
فالعوارض المقتضية لانقباض الروح وحركته الى الجوف كالخوف والحزن يقتضي انحطاط القوة
والمقتضية لحركته الى خارج كالغضب والمنافسة او لانبساطه انبساطا ما غير مفرط

كالفرح المطرب والانتشاء المعتدل يتقضى لزدياده وانما قيد الانتشاء بالاعتدال
لان السكر المفرط يوهن القوة لاضراره بالدماغ والارواح الدماغية ثم لما كان فرح العارف
ببهجة الحق اعظم من فرح غيره بغيرها وكانت الحالة التى تعرض له ويحركه من غيرة
اعتزاز بالحق او حمية الالهية اشد مما يكون لغيره كانت اقتداره على حركة لا يقدر غيره
عليها امرا ممكنا ومن ذلك يتبين معنى الكلام المنسوب الى على عليه السلام والله ما قلعت باب
خيبر بقوة جسدانية ولكن قلعتها بقوة ربانية **اشارة** اذا بلغك ان عارفا
حدث عن غيب فاصاب متقدما ببشرى او نذير فصدق ولا يتعسرن عليك الايمان
به فان لذلك فى مذاهب الطبيعة اسبابا معلومة **اقول** هذه خاصية اخرى اشرف
من المذكورتين ادعاها فى هذا الفصل وبين سببها فى ستة عشر فصلا بعده
**اشارة** التجربة والقياس متطابقان على ان للنفس الانسانية ان تنال من الغيب نيلا
ما فى حال المنام فلا مانع من ان يقع مثل ذلك النيل فى حال اليقظة الا ما كان الى
زواله سبيل ولارتفاعه امكان اما التجربة فالتسامع والتعارف يشهدان به وليس
احد من الناس الا وقد جرب ذلك فى نفسه تجارب الهمته التصديق اللهم الا ان يكون
احدهم فاسد المزاج نائم قوتى التخيل والتذكر اما القياس فاستبصر فيه من تنبيهات
يريد بيان المطلوب على وجه مقنع تذكرات الانسان قد يطلع على الغيب
حال النوم فاطلاعه عليه فى غير تلك الحالة ايضا ليس ببعيد اما اطلاعه على
الغيب فى النوم فيدل عليه التجربة والقياس والتجربة يثبت بامرين احدهما باعتبار
حصول الاطلاع المذكور للغير وهو التسامع والثانى باعتبار حصوله للناظر نفسه وهو
التعارف وجعل المانع من الاطلاع اليومى فساد المزاج وقصور التخيل والتذكر
لتعلق ما يراه النائم فى نفسه بالمتخيلة وفى حفظه وذكره بالمتذكرة وفى كونه
مطابقا للصور المتمثلة فى المبادى المفارقة الى زوال الموانع المزاجية واما القياس
فعلى ما يجئ بيانه **تنبيه** قد علمت فيما سلف ان الجزئيات منقوشة فى العالم
العقلى نقشا على وجه كلى ثم قد تنبهت لان الاجرام السماوية لها نفوس ذوات ادراكات
جزئية وارادات جزئية تصدر عن رأى جزئى ولا مانع لها عن تصور اللوازم الجزئية
لحركاتها الجزئية من الكائنات عنها فى العالم العنصرى ثم ان كان ما يلوح ضرب من النظر

مستورا الا على الراسخين فى الحكمة المتعالية ان لها بعد العقول المفارقة التى هى لها كالمبادى نفوسا ناطقة غير منطبعة فى موادها بل لها معها علاقة ما كالنفوس معها ابدانا وانها ينال تلك العلاقة كمالا ما حقا صار للاجسام السماوية زيادة معنى لتظاهر رأى جزئى وآخر كلى وتجتمع لك ما نبهناه عليه ان للجزئيات فى العالم العقلى نقشا على هيئة كلية وفى العالم النفسانى نقشا على هيئة شاعرة بالوقت والنقشان معا القياس الدال على امكان اطلاع الانسان على الغيب حالتى نومه ويقظته مبنى على مقدمتين احدهما ان صور الجزئيات مرتسمة فى المبادى العالية قبل كونها والثانية ان للنفس الانسانية ان يرتسم بما هو مرتسم فيها والمقدمة الاولى قد ثبت فيما مر والشيخ اعادها فى هذا الفصل بقوله وقد علمت فيما سلف ان الجزئيات منقوشة فى العالم العلوى نقشا على وجه كلى اشارة الى ارتسام الجزئيات على الوجه الكلى فى العقول وبقوله ثم قد تنبهت لان الاجرام السماوية الى قوله فى العالم العنصرى اشارة الى ما ثبت من وجود نفوس سماوية منطبعة فى موادها ومن كونها ذوات ادراكات جزئية هى مبادى تحريكاتها والى ما تقرر من كون العلم بالعلة والملزوم غير منفكين من العلم بالمعلول واللازم فان جميع ذلك يدل على جواز ارتسام الكائنات الجزئية باسرها التى هى معلولات الحركات الفلكية ولوازمها فى النفوس الفلكية الا ان ذلك يقتضى كون الكليات العقلية مرتسمة فى شئ والجزئيات الحسية مرتسمة فى شئ آخر وذلك ما يقتضيه رأى المشائين ثم انه اشار بقوله ثم ان كان ما يلوح من النظر الى قوله لتظاهر رأى جزئى وآخر كلى الى الرأى الخاص به المخالف لرأى المشائين وهو اثبات نفوس ناطقة مدركة للكليات والجزئيات للافلاك فانه قال بارتسامهما معا فى شئ واحد وهذا الكلام قضية شرطية ولفظة كان فى قوله ثم ان كان ناقصة وما يلوح اسمها وسايرها بعده الى قوله كمالا ما متعلق به وحقا خبرها وقوله صار للاجسام السماوية زيادة معنى فى ذلك تالى القضية ومعناه ان ارتسام الجزئيات فى المبادى على تقدير كون الافلاك ذوات نفوس ناطقة يكون اتم وذلك لتظاهر رأيين عندهما احدهما كلى والآخر جزئى فانهما قد يستلزمان النتيجة كما فى الذهن الانسانى ولفظة مستور يورد فى بعض النسخ بالرفع على انه

ضعة لضرب من النظر ويورد في بعضها بالنصب على انه حال من الهاء التي هي ضمير
للمفعول في قوله ما يلوح وهو الصحيح لان الموصوف بالاستتار هو الحكم بوجود
تلك النفوس الذي ذكرها الشيخ في مواضع انه سر لا النظر المؤدي الى ذلك الحكم و
قوله ان لها بعد العقول المفارقة نفوسا ناطقة بدل من قوله ما يلوح وانما
جعل هذه المسئلة من الحكمة المتعالية لان الحكمة المشائيين حكمة بحثية صرفة
وهذه وامثالها انما يتم مع البحث والنظر بالكشف والذوق فالحكمة المشتملة
عليها متعالية بالقياس الى الاولى ثم ان الشيخ لما فرغ عن تذكار ما مر اشار
الى ما اجتمع من ذلك بقوله ويجتمع لك مما نبهنا عليه الى قوله شاعرة بالقوة الى
الحاصل من رأى المشائين وبقوله والنفسان معا الى ما اقتضاه رأيه وفي بعض
النسخ او النفسان معا وهو اظهر اى وفي العالم النفساني اما نقش واحد على
هيئة جزئية بحسب الرأى الاول والنقشان معا بحسب الرأى الثاني **اشارة**
والنفس لك ان ينتقش ذلك العالم بحسب الاستعداد وزوال الحايل قد علمت
ذلك فلا يستنكرن ان يكون لبعض الغيب منتقشين فيها من عالمه ولازيدنك
استبصارا • هذا الفصل يشتمل على تقرير المقدمة الثانية التي اشرنا اليها في الفصل
السابق وقد جعل ارتسام الغيب في النفس الانسانية مشروطا بشرطين وجودى
هو حصول الاستعداد وعدمى هو زوال الحايل لان قابلية النفس انما يتم بهذين الشرطين
والفعل الصادر عن الفاعل التام انما يجب عند وجود قابل قد تمت قابليته فاذن
ارتسام الغيب في النفس الانسانية واجب عند حصول هذين الشرطين لكن البحث عن
هذين الشرطين ليستدعي تفصيلا فالشيخ نبه على ذلك بعد هذا الحكم الاجمالي في عدة
فصول • القوى النفسانية متجاذبة متنازعة فاذا هاج الغضب شغل النفس عن
الشهوة وبالعكس فاذا انجذب الحس الباطن الى الحس الظاهر مال العقل اليه فانبت دون
حركته الفكرية التي يفتقر فيها كثيرا الى آلته وعرض ايضا شئ آخر وهو ان النفس ايضا
ينجذب الى جهة الحركة القوية فيتعطل عن افعالها التي لها بالاستبداد واذا استمكنت
النفس من ضبط الحس الباطن بحسب تصريفها صارت الحواس الظاهرة ايضا لم تتأد عن
عنها الى النفس ما يعتد به • اللوح في احد الفصل السابق مبنى على مقدمات منها ما ذكره في ا

فى هذا الفصل وهو ان اشتغال النفس ببعض افاعيلها يمنعها عن الاشتغال بغير
تلك الافاعيل وهو المراد من قوله قوى النفس الانسانية متجاذبة متنازعة ومثّل
بالشهوة والغضب ثم بالحس الباطن والظاهر ولما كان تعلق المطلوب بالمثال الآخر
اكثر اعاده لتذكر احكامه وبدأ باشتغال النفس بالحس الظاهر عن الحس الباطن بقوله
فاذا انجذب الحس الباطن الى الحس الظاهر مال العقل اليه اى جعل له الانجذاب الفكر
الذى هو آلة العقل فى حركته العقلية تمثيلا للعقل نحو الظاهر منبتا منقطعا دون
تلك الحركة المفتقرة الى الآلة وفى بعض النسخ اضل العقل اى اضل فى سلوك سبيله
بحركته تلك ثم قال وعرض ايضا شئ آخر اى وعرض مع اشتغال النفس بالحس الظاهر
واستعمالها الفكر فيما يدركه فهو تخليتها عن افعالها الخاصة يعنى التعقل ثم ذكر
احكام عكس هذه الصورة وهو اشتغال النفس بالحس الباطن عن الظاهر فقال
اذا استمكنت النفس من ضبط الحس الباطن تحت تصرفها حارت الحواس الظاهرة
ا ے ضعفت يقال حار الحر والرجل اذا ضعف وانكسر وفى بعض النسخ حارت
اى تحيرت والباقى ظاهر الحس المشترك هو لوح النفس الذى اذا تمكن
منه وصار النقش فى حكم المشاهدة وربما زال الناقش الحسى عن الحس وبقيت
صورته هيئة فى الحس المشترك فبقى فى حكم المشاهد دون المتوهم ولنحضر ذكرك
ما قيل لك فى امر القطر النازل خطا مستقيما وانتقاش النقطة الجوالة محيط دايرة
فاذا تمثلت الصورة فى لوح الحس المشترك صارت مشاهدة سواء كان فى
ابتداء حال ارتسامها فيه من المحسوس الخارج او بقائها مع بقاء المحسوس او ثباتها
بعد زوال المحسوس او وقوعها فيه لا من قبيل المحسوس ان امكن هذه
مقدمة اخرى وهى تذكير ما تقرر فيما مر من فعل الحس المشترك وهو ان المرتسم
فيه يكون مشاهدا ما دام مرتسما فيه وللارتسام سبب لا محالة اما من خارج
واما من داخل والذى من خارج يحدث مع حدوث السبب كحصول صورة القطر
النازل فى الخيال عن مشاهدته فى المكان الاول فيبقى تارة مع بقاء السبب كبقاء
صورته المنتقلة الى مكانه الثانى عند مشاهدته فى مكانه الثانى وتارة مع زوال
السبب كبقاء صورته الكائنة فى مكانه الاول عند مشاهدته فى مكانه

الثانی وهذه الامور الثلثة ظاهرة الوجود فاذن مشاهدة القطر النازل خطا
لا يتم الا بها واما الارتسام الذی یکون من سبب داخل فيحتاج الى ما يدل على وجوده
كما سيأتی ولذلك لم يجزم الشيخ فی هذا الفصل بوجوده * قد يشاهد قوم من المرضى
والممرورين صورة محسوسة ظاهرة حاضرة ولا نسبة لها الى محسوس خارج فيكون
انتقاشها اذن من سبب باطن او سبب مؤثر فی سبب باطن والحس المشترك
قد ينتقش ايضا من الصور الجائلة فی معدن التخيل والتوهم كما كانت هی ايضا
ينتقش فی معدن التخيل والتوهم من لوح الحس المشترك وقريبا مما يجری
بين المرايا المتقابلة * يريد اقامة الدلالة على وجود الارتسام الخيالی من السبب
الداخل وتقريره ان الصور التی يشاهده الممرورون من المرضى مثلا والذين غلبت
المرة السوداء على مزاجهم الاصلی ممن يعد فی الاصحاء ليست بمعدومة لان المعدوم
لا يشاهد ولا بموجودة فی الخارج والا يشاهدها غيرهم فهی مرتسمة فی قوة باطنة
من شانها ان يرتسم الصور المحسوسة فيها وهی المسماة بالحس المشترك وارتسامها فيه
ليس بسبب تأديها الحواس الظاهرة فهو اذن اما من سبب باطن يعنی المتخيلة المتصرفة
فی خزانة الخيال او من سبب مؤثر فی سبب باطن يعنی النفس التی يتأدی الصور منها
بواسطة المتخيلة القائلة لها بيرهان الى الحس المشترك على ما سيأتی واذا ثبت هذا
ثبت ان الحس المشترك ينتقش من الصور الجائلة فی معدن التخيل والتوهم ای الصور
التی يتعلق بها افعال هاتين القوتين فان المتخيلة اذا اخذت فی المتصرف فيها ارتسم
ما يتعلق تصرفها ذلك به من الصور فی الحس المشترك كما كانت هی ايضا ينتقش
فی معدن التخيل والتوهم من لوح الحس المشترك ای ينتقش ما يتعلق بالخيال والوهم
من تلك الصور او لواحقها فيهما عند حصول تلك الصور فی الحس المشترك من الخارج وهذا
نسبة تعاكس الصور فی المرايا المتقابلة هذا ما فی الكتاب وقول الفاضل الشارح تجويز
مشاهدة ما لا يكون موجودا فی الخارج سفسطة معارض بمثله فان انكار
مشاهدة المرضى لتلك الصور ايضا سفسطة والقوانين العقلية كافية فی
الفرق بين الصنفين **تنبيه** ثم ان الصارف عن هذا الانتقاش شاغلان حسی خارج
يشغل لوح الحس المشترك بما يرسمه فيه عن غيره كانه يبزه عن الخيال

ويغصبه منه غصبا وعقلى باطن او وهمى باطن يضبط التخيل عن الاعمال متصرفا فيه بما يعينه فيشغل بالاذعان له عن التسلط على الحس المشترك فلا يمكن من النقش فيه لان حركته ضعيفة لانها تابعة لا متبوعة واذا سكن احد الشاغلين بقى شاغل واحد فربما عجز عن الضبط فيتسلط التخيل على الحس المشترك من السبب الباطن يجب ان يدوم ما دام الراسم والمرتسم موجودين لولا مانع يمنعهما عن ذلك ولما لم يكن ذلك دائما علم ان هناك مانعا فنبه الشيخ فى هذا الفصل على المانع وذكر انه ينقسم الى ما يمنع القابل عن القبول وهو المانع الحسى فانه يشغل الحس المشترك بما يرد عليه من الصور الخارجية عن قبول الصور من السبب الباطن فكانه يبتزه عن المتخيلة بزا اى يسلبه عنه سلبا ويغصبه غصبا والى ما يمنع الفاعل عن الفعل وهو العقل فى الانسان والوهم فى سائر الحيوانات فانهما اذا اخذا فى النظر فى غير الصور المحسوسة استعملا التفكر والتخيل على الحركة فيما يطلبانه ويشغلانه عن التعرف فى الحس المشترك فهما يضبطان التفكر والتخيل والاعمال هو التمل معا اضطراب لمتصرفين فيه بعينهما من الامور المعقولة او الموهومة اما اذا سكن احد الشاغلين على ما سيأتى فربما عجز الشاغل الآخر عن الضبط فرجع التخيل الى فعله ولوح الصور فى الحس المشترك مشاهدة واعتراض الفاضل الشارح بان الصغير ان امكن ان يقبل الصور الكبيرة من غير تشويش امكن ان يقبل الحس المشترك لصنفين من الصور وان لم يمكن استحال ان يكون الجزء الصغير من الدماغ محلا للاشباح العظيمة مدفوع بما تقرر بما ذكره فى فصل مفرد وهو ان التفات النفس الى احد الجانبين يمنعها عن الالتفات الى الجانب الاخر **اشارة** النوم شاغل للحس الظاهر شغلا ظاهرا وقد يشغل ذات النفس من الاصل بما ينجذب معه الى جانب الطبيعة المستهضمة للغذاء المتصرفة فيه الطالبة للراحة عن الحركات الاخر تجذبا قد دل عليه فانها ان استبدت باعمال نفسها شغلت الطبيعة عن اعمالها اشتغالا ما على شبهت عليه فيكون من الصواب الطبيعى ان يكون للنفس انجذاب ما الى مظاهرة للطبيعة شاغل على ان النوم اشبه بالمرض منه بالصحة واذا كان كذلك كانت القوى المتخيلة الباطنة قوية السلطان ووجدت الحس المشترك معطلا فلوحت فيه النقوش المتخيلة مشاهدة فترى فى المنام

احوال فی حکم المشاهدة * یرید ان یذکر الاحوال التی یسکن فیها احد الشاغلین المذکورین او کلاهما وبدأ بالنوم فان سکون الحس الظاهر الذی هو احد الشاغلین فیه ظاهر غنی عن الاستدلال وسکون الشاغل الثانی ایضا یکون اکثریا وذلک لان الطبیعة فی حال النوم مشتغلة فی اکثر الاحوال بالتصرف فی الغذاء وهضمه وتطلب الاستراحة عن سائر الحرکات المقتضیة الاعیاء فینجذب النفس الیها بسببین احدهما ان النفس لو لم ینجذب الیها بل اخذت به فی شانها لشایعتها الطبیعة علی ما مرّ فاشتغلت عن تدبیر الغذاء فاختل امر البدن لکنها مجبولة علی تدبیر البدن فهی ینجذب بالطبع نحوها لامحالة والثانی ان النوم بالمرض اشبه منه بالصحة لانه حال یعرض للحیوان بسبب احتیاجه الی تدبیر البدن لاعداد الغذاء واصلاح امور الاعضاء والنفس فی المرض یکون مشتغلة بمعاونة الطبیعة فی تدبیر البدن لاعداد الغذاء واصلاح امور الاعضاء والنفس فی المرض یکون مشتغلة بمعاونة الطبیعة فی تدبیر البدن ولا یفرغ لفعلها الخاص الا بعد عود الصحة فاذن الشاغلان فی النوم ساکنان وتبقی المتخیلة فی النوم قویة السلطان والحس المشترک غیر ممنوع عن المقبول فلوحت الصور مشاهدة ولهذا قلما یخلو النوم عن رؤیا **اشارة** واذا استولی علی الاعضاء الرئیسة مرض انجذبت النفس کل الانجذاب الی جهة المرض وشغلها ذلک عن الضبط الذی لها فضعفت احد الضابطین فلم یستنکر ان تلوح الصور المتخیلة فی لوح الحس المشترک لفتور احد الضابطین * معناه ظاهر و هذه الحالة اقل وجوداً لان المرض الذی یکون بهذه الصفة یکون اقل الوجود ومع ذلک لا یکون احد الشاغلین ساکنا **تنبیه** انه کلما کانت النفس اقوی قوة کانت انفعالها عن المحاذیات اقل وکان ضبطها للجانبین اشد وکلما کانت بالعکس کان ذلک بالعکس وکذلک کلما کانت النفس اقوی قوة کان اشتغالها بالشواغل اقل وجوداً وکان یفضل منها للجانب الآخر فضلة اکثر واذا کانت شدیدة القوة کان هذا المعنی فیها قویا ثم اذا کانت مرتاضة کان تحفظها عن مضادات الریاضة وتصرفها فی مناسباتها اقوی * لما فرغ من اثبات ارتسام الصورة فی الحس المشترک من السبب الباطن وبیان کیفیة ارتسامها فی حالتی النوم

التنبیه

واليقظة اراد ان ينتقل الى بيان كيفية ارتسام مهام من السبب المؤثر في السبب الباطني
تقدم لذلك مقدمة مشتملة على ذكر خاصية للنفس وهي انه كلما كانت النفس قوية
لم يمنعها اشتغالها بافعال بعض قواها عن افعالها الخاصة بها وكلما كانت القوة والضعف
من الامور القابلة للشدة والضعف كانت مراتب النفوس بحسبهما غير
متناهية قوله انه كلما كانت النفس اقوى قوة كانت انفعالها عن المحاكيات
اقل وفي بعض النسخ كان انفعالها عن المحاذيات اقل وهذه النسخة اقرب الى الصواب
وكان الاولى تصحيف لها اما على الرواية الاولى فبيانه ان المتخيلة انما ينتقل عن
الاشياء الى ما يناسبها من غير توسط والى ما لا يناسبها بتوسط ما يناسبها بالمحاكات
لا غير وانفعال النفس عن محاكيات المتخيلة يشغلها عن الافعال الخاصة بها فذكر
الشيخ ان النفس كلما كانت قوية في جوهرها كان انفعالها عن المحاكيات قليلا
بحيث لا يعارضه المتخيلة في افعالها الخاصة بها وكان ضبطها لكلا الفعلين
اشد واما على الرواية الثانية فمعناه ان النفس كلما كانت اقوى كان انفعالها
عن المحاذيات المختلفة المذكورة فيما مر كالشهوة والغضب والحواس الظاهرة والباطنة
اقل وكان ضبطها للجانبين اشد وكلما كانت اضعف كانت بالعكس
وكذلك كلما كانت النفس اقوى كان اشتغالها بما يشغلها عن فعل آخر اقل وكان
يفضل منها لذلك الفعل فضله اكثر ثم اذا كانت مرتاضة كان تحفظها عن
مضادات الرياضة اي احترازها عما يبعدها عن الحالة المطلوبة بالرياضة وافنائها
الى ما يقربها اليه اقوى **تنبيه** واذا قلت الشواغل الحسية وبقيت شواغل
اقل لم يبعد ان يكون للنفس فلتات يخلص عن شغل التخيل الى جانب القدس
فانتقش فيها نقش من الغيب فساح الى عالم التخيل وانتقش في الحس المشترك
وهذا في حال النوم او في حال مرض ما يشغل الحس ويوهن التخيل فان التخيل قد يوهنه
المرض وقد يوهنه كثرة الحركة لتحلل الروح الذي هو آلته فيسرع الى سكون ما وفراغ
فينجذب النفس الى الجانب الاعلى بسهولة فاذا طرأ على النفس نقش انزعج التخيل اليه
وتلقاه ايضا وذلك اما لتنبه من هذا الطاري وحركة التخيل بعد استراحته
ووهنه فانه سريع الى مثل هذا التنبه واما لاستخدام النفس النطقية له طبعا فانه

من معاوني النفس عند امثال هذه السوانح فاذا اقبله التخيل حال تزحزح النفس الشواغل منها انتقش في لوح الحس المشترك * تكون للنفس فلتات اي مرض تجد ها النفس فجاءة وسانح اي جرى والتزحزح التباعد والمعنى ان الشواغل الحسية اذا قلت امكن ان تجد النفس فرصة اتصال بالعالم القدسي بغتة تخلص فيها عن استعمال التخيل فيرتسم فيها شيء من الغيب على وجه كلي وتتادى اثره الى التخيل فتصور التخيل في الحس المشترك صورا آخر به مناسبة لذلك المرتسم العقلي وهذا انما يكون في احدى الحالتين احديهما النوم الشاغل للحس الظاهر والثانية المرض الموهن للتخيل فان التخيل يوهنه اما المرض واما تحلل آلته اعني الروح المنصب في وسط الدماغ لسبب كثرة الحركة الفكرية واذا وهن التخيل سكن فتفرغ النفس عنه وتتصل بعالم القدس فيسهو له فان ورد النفس سانح غيبي تخلع التخيل اليه بسبب احد امرين احدهما يعود الى التخيل وهو انه اذا استراح فزال كلاله وكان الوارد امرا غريبا منبها تنبه له لكونه بالطبع سريع التنبه للامور الغريبة وثانيهما يعود الى النفس وهو ان النفس يستعمل التخيل بالطبع في جميع حركاته وافعاله فاذا اقبله التخيل وكانت الشواغل متباعدة بسببي النوم او المرض انتقش منه في لوح الحس المشترك **اشارة** واذا كانت النفس قوية الجوهر تتسع للجوانب المتجاذبة لم يبعد ان يقع لها مثل هذه الخلس والانتهاز في حال اليقظة فربما نزل الاثر الى الذكر فوقف هناك وربما استولى الاثر فاشرق في الخيال اشراقا واضحا واغتصب الخيال لوح الحس المشترك الى جهته فرسم ما انتقش فيه منه لا سيما والنفس الناطقة مظاهرة له غير صارفة مثل ما قد يفعله التوهم في المرضى والممرورين وهذا اولى واذا فعل هذا صار الاثر مشاهدا منظورا او هتافا او غير ذلك وربما تمكن مثالا موفور الهيئة او كلاما محصل النظم وربما كان في اجل الاحوال الرتبة * مثال الاثر النازل الى الذكر الواقف هناك قوله النبي صلى الله عليه وآله وسلم ان روح القدس نفث في روعي كذا وكذا ومثال استيلاء الاثر والاشراق في الخيال والارتسام الواضح في الحس المشترك ما يحكى عن الانبياء عليهم السلام من مشاهدة صور الملائكة واستماع كلامهم وانما يعقل مثل هذا الفعل في المرضى والممرورين لتوهمهم الفاسد وتخيلهم المنحرف الضعيف ويعقله في

الاولياء والاحياء لنفوسهم القدسية الشريفة القوية هذا اول والحق بالوجود من ذلك وهذا الارتسام يكون مختلفا فى الضعف والشدة فمنه ما يكون بمشاهدة وجه او حجاب فقط ومنه ما يكون بمشاهدة مثال من فوق الهيئة او استماع كلام محصل النظم ومنه ما يكون فى اجل احوال الرتبة وهو ما يعبر عنه بمشاهدة وجه الله الكريم واستماع كلام من غير واسطة **تنبيه** ان القوة المتخيلة جبلت محاكية لكل ما يليها من هيئة ادراكية او هيئة مزاجية سريعة النقل من الشئ الى شبهه او الى ضده وبالجملة الى ما هو منه لسبب وللتخصيص اسباب جزئية لا محالة فان لم يحصلها نحن باعيانها ولو لم يكن هذه القوة على هذه الجبلة لم يكن لنا ما يستعين به فى انتقالات الفكر مستنتجا للحدود الوسطى وما يجرى مجراها بوجه وفى تذكر امور منسية وفى مصالح اخرى فهذه القوة يزعجها كل سانح الى هذا الانتقال او يضبطها وهذا الضبط اما لقوة معارضة النفس ولشدة جلاء الصورة المتنقشة فيها حتى يكون قبولها شديد الوضوح متمكن التمثل وذلك صارف عن التلذذ والتردد وضابط للخيال فى موقف ما يلوح فيه بقوة كما يفعل الحس ايضا ذلك ا محاكاة المتخيلة للهيئة الادراكية كمحاكاتها الخيرات والفضائل بصور جميلة ومحاكاتها الشرور والرذائل باضدادها ومحاكاتها للهيئة المزاجية كمحاكاتها غلبة الصفراء باللون الصفراء وغلبة السوداء بالالوان السود وقوله ما يستعين به فى انتقالات الفكر مستنتجا للحدود الوسطى او مستنبطا للحدود الوسطى يحتان اظهرهما الاخر لان طلب الحدود الاوسط لا تسمى استنتاجا انما الاستنتاج هو طلب النتيجة منه وما يجرى مجرى الحدود الوسطى هو الجزء المستثنى فى القياسات او ما يشبه الاوسط فى الاستقراآت والتمثيلات والمصالح الاخر التى ذكرها هى ما يقتضيه التعقل والتفكر من الامور الجزئية التى ينبغى ان يفعل او لا فهذه القوة يعنى المتخيلة يزعجها اى يقلعها ويحركها لشدة كل سانح من خارجا وباطن الى هذا الانتقال او يضبط او لا اى الان يضبط والضبط سببان احدهما قوة النفس المعارضة لك السانح فانها اذا اشتدت اوقفت التخيل على ما يريده ويمنعه عن ان يتجاوز الى غيره كما يكون لاصحاب الرائى حال تفكرهم فى امر يهمهم وثانيهما شدة ارتسام الصورة

فی الخیال فانه صارف للتخیل عن التلذذ ای الالتفات یمیناً وشمالاً وعن التردد الی الذهاب قدّاماً ووراءً کما یفعل الحس ایضاً عند مشاهدة حالة غریبة یبقی اثرها فی الذهن مدة والسبب فی ذلک ان القوی الجسمانیة اذا اشتدت ادراکاتها تقاصرت عن الادراکات الضعیفة کما مرّ والغرض من ایراد هذا الفصل تمهید مقدمة لبیان العلة فی احتیاج بعض ما یرتسم فی الخیال من الامور القدسیة حالتی النوم والیقظة الی تعبیر وتأویل کما سیأتی فی **اشارة** فالاثر الروحانی السانح للنفس فی حالتی النوم والیقظة قد یکون ضعیفاً فلا یحرک الخیال والذکر ولا یبقی له اثر فیهما وقد یکون اقوی من ذلک فیحرک الخیال الا ان الخیال یمعن فی الانتقال ویخلی عن الصریح فلا یضبط الذکر وانما یضبطه انتقالات التخییل ومحاکیاته وقد یکون قویاً جداً ویکون النفس عند تلقیه رابطة الجاش فیرتسم فی الذکر ارتساماً قویاً ولا یتشوش بالانتقالات ولیس انما یعرض لک ذلک فی هذه الآثار فقط بل وفیما تباشره من افکارک یقظان وربما انضبط فکرک فی ذکرک وربما انتقلت عنه الی اشیاء متخیلة تنسک مهمک فتحتاج الی ان تحلل بالعکس وتصیر عن السانح المضبوط الی السانح الذی یلیه منتقلا عنه الیه وکذلک الی آخر وربما اقتنصت ما اضللت من مهمک الاول وربما انقطع عنه وانما اقتنصته بضرب من التحلیل والتأویل للآثار الروحانیة السانحة للنفس فی النوم والیقظة مراتب کثیرة بحسب ضعف ارتسامها وشدته وقد ذکر الشیخ منها ثلثة ضعیف لا یبقی له اثر تذکری ومتوسط ینتقل عنه الی التخیل ویمکن ان یرجع الیه وقوی یکون النفس عند تلقیه رابطة الجاش ای ثابتة شدیدة القلب ویکون مغنیة بها فیحفظه ولا یزول عنها ثم ذکران هذه المراتب لیست لهذه الآثار فقط بل لجمیع الخواطر السانحة عن النفس فمنها ما ینتقل وینساه وینقسم الی ما یمکن ان یعود الیه بضرب من التحلیل والی ما لا یمکن لک **تذنیب** فما کان من الاثر الذی فیه الکلام مضبوطاً فی الذکر فی حال یقظة او نوم ضبطاً مستقراً کان الهاماً او وحیاً صراحاً او حلماً لا یحتاج الی تأویل او تعبیر وما کان قد بطل هو وبقیت محاکاته وتأویله احتیاج الی احدهما وذلک یختلف بحسب الاشخاص والاوقات فالوحی الی تاویل

والحكم الى تعبير الصور الخالصة وانما يختلف التأويل والتعبير بحسب الاشخاص والاوقات والعادات لان الانتقال التخيلي لا يفتقر الى تناسب حقيقي وانما يكتفى فيه بتناسب ظني او وهمي وذلك يختلف بالقياس الى كل شئ ويختلف ايضاً بالقياس الى شخص واحد في وقتين او بحسب عادتين وباقي الفصل ظاهر وبه قد تم المقصود من الفصلين المتقدمين وتم الكلام في هذا المطلب **اشارة** انه قد يستعين بعض الطبائع بافعال يعرض منها للحس حيرة وللخيال وقفة فتستعد القوة المتلقية للغيب تلقياً صالحاً وقد يوجه الوهم الى غرض بعينه فيتخصص بذلك قبوله مثل ما يؤثر عن قوم من الترك انهم اذا فزعوا الى كاهنهم في تقدمة معرفة فزع هو الى شد حثيث جداً فلا يزال يلهث فيه حتى يكاد يغشى عليه ثم ينطق بما يخيل اليه والمستمعون يضبطون ما يلفظه ضبطاً حتى يبنى عليه تدبيراً ومثل ما يشغل بعض من يستنطق في هذا المعنى بتأمل شئ شفاف مرعش للبصر برجرجته او يدهشه ايّاه بشفيفه ومثل ما يشغل بتأمل لطخ من سواد براق او باشياء تترقرق او باشياء تموج فان جميع ذلك مما يشغل الحس بضرب من التحير ومما يحرك الخيال تحريكاً متحيراً كانه اجبار لا طبع وفي حيرتهما اهتبال فرصة الخلسة المذكورة واكثر ما يؤثر هذا في طباع من هو بطباعه الى الدهش اقرب وبقبول الاحاديث المختلطة اخلق كالبله من الصبيان وربما اعان على ذلك الاسهاب في الكلام المختلط والايهام لمسيس الجن وكل ما فيه تحير وتدهيش فاذا اشتد توكل الوهم بذلك الطلب لم يلبث ان يعرض ذلك الاتصال فتارة يكون لمحان الغيب ضرباً في ظن قوي وتارة يكون شبيهاً بخطاب من جني او هتاف من غائب وتارة يكون مع تراءي شئ للبصر مكافحة حتى تشاهد صورة الغيب مشاهدة ويؤثر اي يروى والشد الحثيث العدو المسرع ولهث الكلب اي اخرج لسانه من التعب وكذلك الرجل اذا اعيى والمرعش المرعد وارعشه اي ارعده والرجرجة الاضطراب والدهش التحير وادهشه اي حيره وترقرق اي تلألأ ولمع وتموج مو جاً اضطرب تموج موجاً واهتبال الفرصة واغتنامها والاسهاب اكثار الكلام والمسيس المس يقال للذي به مس من جنون ممسوس والتوكل اظهار العجز والاعتماد على الغير وفلان يكافح بالامور اي يباشرها بنفسه واما الاشياء التي ذكرها مما يشغل بتأمله من يستنطق في

فی نقدمه معرفة فان الشیء الشفاف المرعش للبصر جرمیة کالبلور المضلع والزجاجة المضلعة اذا ادیر بحیال شعاع الشمس او الشعلة القویة المستقیمة والمدهش للبصر بشفیفه یکون کالبلور الصافی المستدیر واما الملطخ من سواد براق فهو الملطخ باطن الابهام بالدهن والسواد المنبث بالقدر حتی یصیر اسود براقا وبقابل به الشیء المضیء ککال السیف فانه یتحیر الناظر الیه والاشیاء التی ترقرق کالزجاجة المدورة المملوة ماء الموضوعة بحیال الشمس والشعلة والاشیاء التی تمور کالماء الذی یتموج شدیدا فی اناء وغیره بالحاح النفخ او الریح علیه والخلیات الشدید وما یشبهه وباقی الکلام ظاهر والغرض من هذا الفصل ایراد الاستشهاد للبیان المذکور فیما مضی من الفصول بما یجری مجری الامور الطبیعیة **تنبیه** اعلم ان هذه الاشیاء لیس سبیله القول بها والشهادة لها انما هی ظنون امکانیة صیرالیها من امور عقلیة فقط وان کان ذلک امرا معتمد الوکان ولکنها من التجارب لما ثبتت طلب اسبابها ومن السعادات المتفقة لمحبی الاستبصارات یعرض لهم هذه الاحوال فی انفسهم او یشاهدوها مرارا متوالیة فی غیرهم حتی یکون ذلک تجربة فی اثبات امر عجیب له کون وصحة وداعیا الی طلب سببه فاذا اتضح جسمت الفائدة واطمانت النفس الی وجود تلک الاسباب وخضع الوهم فلم یعارض العقل فیما یرامه وذلک من اجسم الفوائد واعظم المهمات ثم انی لو اقتصصت جزئیات هذا الباب فیما شاهدناه وفیما حکی من صدقناه لطال الکلام ومن لم یصدق الجملة هان علیه ایضا ان لا یصدق التفصیل ۱۲ اقول یقال رباب القوم ربا ای رفقتهم وذلک اذا کنت لهم طلیعة فوق شرف وهذه استعارة لطیفة للمطلع علی الغیب بالقیاس الی سائر القوی وباقی الفصل ظاهر وهذا آخر کلامه فی کیفیة الاخبار عن الغیب **تنبیه** ولعلک قد تبلغک عن العارفین اخبار تکاد ان تأتی بقلب العادة فتبادر الی التکذیب وذلک مثل ما یقال ان عارفا استسقی للناس فسقوا واستشفی لهم فشفوا او دعا علیهم فخسف بهم او زلزلوا او هلکوا بوجه آخر او دعا لهم فصرف عنهم الوباء والموتان او السیل والطوفان او خشع لبعضهم سبع او لم ینفر عنه طائر ومثل ذلک مما لا یأخذ فی طریق الممتنع الصریح فتوقف ولا تعجل فان لامثال هذه الاشیاء اسبابا فی اسرار الطبیعة وربما یتأتی لی ان اقتص بعضها

عليك بما فرغ من بيان الآيات الثلثة المشهورة التي ينتسب الى العارفين وغيرهم من الاولياء اراد ان ينبه على اسباب سائر الافعال الموسومة بخوارق العادة فذكرها في هذا الفصل وذكر اسبابها في الفصل الذي يتلوه وانما قال يكاد يتأتى بقلب العادة ولم يقل بقلب العادة لان تلك الافعال ليست عند من يقف على عللها الموجبة اياها بخارقة للعادة انما هي خارقة بالقياس الى من لا يعرف تلك العلل والموتان على وزن طوفان موت يقع في البهائم اما الموتان على وزن الحيوان هو ما يقابل الحيوان من المعدنيات وهو غير مناسب لهذا الموضع **تذكرة وتنبيه** اليس قد بان لك ان النفس الناطقة ليست علاقتها مع البدن علاقة الطباع بل ضربا من علائق آخر وعلمت ان مكين هيئة العقل منها وما يتبعه قد يتأدى الى بدنها مع مباينتها له بالجوهر حتى ان وهم الماشي على جذع مفروض فوق فضاء يفعل في ازلاقه ما لا يفعله وهم مثله والجذع على قرار ويتبع اوهام الناس بغير مزاج متدرج او دفعة يا بتداء امراض او افراق منها فلا يستبعدن ان يكون لبعض النفوس ملكة يتعدى تأثيرها بدنها ويكون لقوتها كانها نفس ما للعالم وكما تؤثر بكيفية مزاجية يكون قد اثرت بمبدأ الجميع ما عددته اذ مباديها هذه الكيفيات لا سيما في جرم صار اولى لمناسبة تخصه مع بدنه لا سيما وقد علمت انه ليس كل مسخن بحار ولا كل مبرد ببارد فلا يستنكرن ان يكون لبعض النفوس هذه القوة حتى يفعل في اجرام آخر ينفعل عنه انفعال بدنه ولا يستنكرن ان يتعدى عن قواها الخاصة الى قوى انفس اخرى تفعل فيها لا سيما اذا كانت قد شحذت ملكتها بقهر قواها البدنية التي لها فيقهر شهوة او غضبا او خوفا من غيرها • التذكرة في هذا الفصل لشيئين احدهما ان النفس الناطقة ليست بمنطبعة في البدن انما هي قائمة بذاتها لا تعلق لها بالبدن غير تعلق التدبير والتصرف والآخر ان هيئة الاعتقادات المتمكنة في النفس وما يتبعها كالظنون والتوهمات بل كالخوف والفرح قد يتأدى الى بدنها مع مباينة النفس بالجوهر للبدن والهيئات الحاصلة فيه بتلك الهيئات النفسانية وما يؤكد ذلك امران احدهما ان توهم الماشي على جذع يزلقه اذا كان الجذع فوق فضاء ولا يزلقه على فضاء قرار من الارض والثاني ان توهم الانسان وقد بعثه

مزاجه اما على التدريج او بغتة وينبسط نفسه وينقبض ويحمر لونه ويصفر وقد يبلغ هذا التغير حدا يأخذ البدن بسببه في مرض ما ويأخذ البدن المريض بسببه في افراق اى براءه انتعاش يقال افرق المريض من مرضه افراقا اى ابل واما التنبيه فهو ان نعلم من هذا انه ليس ببعيد ان يكون لبعض النفوس ملكة يتجاوز تأثيرها عن بدنه الى ساير الجسم و يكون تلك النفس لفرط قوتها كانها نفس مدبرة لاكثر اجسام العالم وكما يؤثر في بدنها بكيفية مزاجية مباينة الذات لها كذلك يؤثر ايضا في اجسام العالم بمبادى لجميع ما مر ذكره في الفصل المتقدم اعنى يحدث عنها في تلك الاجسام كيفيات هي مبادى تلك الافعال خصوصا في جسم صار اولى به لمناسبة تخصه مع بدنه كمالاقات اياه او اشفاق عليه فان توهم متوهم ان صدور مثل هذه الافعال لا يجوز عن النفس الناطقة لظنه بان العلة لا يقتضى شيئا لا يكون موجودا فيه ولو كان بالاثر فينبغى ان يتذكر انه ليس كل مسخن بحار فان الشعاع مسخن وليس بحار وليس كل مبرد ببارد فان صورة الماء مبردة وليست بباردة انما البارد مادته القابلة لتأثيرها فاذن لا يستنكر وجود نفس يكون لها هذه القوة حتى يفعل في اجرام غير بدنها فعلها في بدنها ويتعلق بابدان غير بدنها فتؤثر في قوتها تأثيرها في قوى بدنها خصوصا اذا شحذت ملكتها بقهر قواها البدنية اى حددت يقال شحذت السكين اى حددتها والمراد انها اذا حصلت لها ملكة يقتدر بها على قهر قوى بدنها كالشهوة والغضب وغيرهما لسهولة ثم تقتدر بحسب تلك الملكة على قهر مثل هذه القوى من بدن غيرها قال الفاضل الشارح هذا الاستدلال لا يفيد المقصود لان الحكم بكون الوهم مؤثرا في البدن لا يوجب الحكم بان يكون للنفس التى هى اشرف تأثير اعظم من تأثير الوهم وايضا التخيلات التى لاجلها يختلف حال المزاج كالغضب والفرح جسمانية فالاستدلال بكون القوى الجسمانية موجبة لتغيرات ما على تجويز ان يكون لبدن ما قوة يقتضى هذه الافعال الغريبة اولى من الاستدلال بذلك على تجويز ان يكون لنفس ما هذه القوة فاذن لا تعلق لهذا الاستدلال بالنفس ولا بكونها مجردة فان كان المقصود

انه الاستبعاد كان الحاصل انه لا دليل عندنا على صحة هذا المطلوب ولا على الشناعة

وهذا النقد مع غنى عن هذا التطويل واقول قوله هذا مبنى على ظنه بالشيخ انه يقول النفس لا يدرك الجزئيات اصلاً وقد مرّ الكلام فيه ولكن لما كان عند الشيخ ان التوهم والتخيل بل الغضب والفرح ادراكات وهيات تحدث فى النفس بواسطة الآلات البدنية كان هذا الاعتراض ساقطا وايضاهذا الفاضل قد نسى فى هذا الموضع قول الشيخ ان هذه الامور ليست ظنونا امكانية ادت اليها امور عقلية انما هى تجارب لما يثبت وطلب اسبابها والا لا يجوز الاكتفاء بالجهل فى بيان الدعوى المذكورة

**اشارة** هذه القوة ربما كانت للنفس بحسب المزاج الاصلى لما يفيده من هيئة نفسانية تصير للنفس الشخصية لشخصها بشخصها وقد يحصل لمزاج يحصل بضرب من كسب يجعل النفس كالمجردة لشدة الذكاء كما يحصل لاولياء الابرار لما ثبت وجود قوة لبعض النفوس الانسانية اعنى القوة التى هى مبدأ الافعال الغريبة المذكورة وجب اسنادها الى علة يختص بذلك البعض من النفوس فذكر الشيخ ان تلك العلة يجوز ان يكون عين ما يتشخص به ذلك البعض من النوع ويجوز ان يكون امراً غيره اما حاصلا بالكسب اولا بالكسب فان الاقسام هذه لا غير وتقرير الكلام ان يقال هذه القوة ربما كانت للنفس بحسب المزاج الاصلى منسوبة الى الهيآت النفسانية المستفادة من ذلك المزاج التى هى بعينها التشخص الذى يصير النفس معه نفسا تخصه وربما يحصل بالكسب كما للاولياء والفاضل الشارح ذكر ان الشيخ انما احتاج الى اثبات علة لهذه الخصوصية لكون النفوس البشرية عنده متساوية فى النوع مع انه لم يذكر فى شئ من كتبه على ذلك شبهة فضلاً عن حجة والجواب ان وقوع النفوس النفوس البشرية تحت حد نوعى واحد كاف فى الدلالة على تساويها وذلك مع وضوحها ذكره الشيخ فى مواضع غير معدودة من كتبه **اشارة** والذى يقع له هذه فى جبلة النفس ثم يكون خيراً رشيدا مزكيا لنفسه فهو ذو معجزة من الانبياء او كرامة من الاولياء ويزيده تزكيه لنفسه فى هذا المعنى زيادة على مقتضى جبلته فيبلغ المبلغ الاقصى والذى يقع له هذا ثم يكون شريرا ويستعمله فى الشر فهو الساحر الخبيث وقد يكسر قدرة نفسه من غلوائه فى هذا المعنى فلا يلحق شئ والازكياء فيه الغلو والغلوان الشاء والغاية والامر والمعنى ظاهر وهو دال على ان الجبلة والكسب لا يجتمعان الا فى جانب الخير فلذلك كان

ذلك الجانب ابعد من الوسط من الجانب الذى يقابله **اشارة** الاصابة بالعين يكاد ان يكون من هذا القبيل والمبدأ فيه حالة نفسانية معجبة يؤثر نهكا فى المتعجب منه بخاصية وانما يستبعد هذا من يفرض ان يكون المؤثر فى الاجسام ملاقيا او مرسلا جزءا ومنفذ كيفية فى واسطة ومن تأمل ما اصلناه استسقط هذا الشرط من درجة الاعتبار * النهك النقصان من المرض وما يشبهه يق نهكه فلان اى ونقصه وضنى وهكنته اى اضننته ومن يفرض اى يوجب وانما قال الاصابة بالعين يكاد ان يكون من هذا القبيل ولم يجزم بكونه من هذا القبيل لانه لم يجزم بوجوده بل هى وامثالها من الامور الظنية والتاثير فى الاجسام بالملاقاة كتسخين النار القدر مثلا ومنه جذب المغناطيس الحديد وبارسال الجزء كتبريد الارض والماء ما يجاورهما من الهواء او بانفاد الكيفية فى الواسطة كتسخين النار الماء الذى فى القدر بل كانارة الشمس سطح الارض على مقتضى الرأى العامى **تنبيه** ان الامور الغريبة تنبعث فى عالم الطبيعة من مبادى ثلثة احدها الهيئة النفسانية المذكورة وثانيها خواص الاجسام العنصرية مثل جذب المغناطيس الحديد بقوة تخصه وثالثها قوى سماوية بينها وبين امزجة اجسام ارضية مخصوصة بهيئات وضعية او بينها وبين قوى نفوس ارضية مخصوصة باحوال فعلية او انفعالية مناسبة يستتبع حدوث آثار غريبة والسحر من قبيل القسم الاول بل المعجزات والكرامات والنيرنجات من قبيل القسم الثانى والطلسمات من قبيل القسم الثالث * لما فرغ من ذكر السبب بجميع الافعال الغريبة المنسوبة الى الاشخاص الانسانية حاول ان يبين السبب لسائر الحوادث الغريبة الحادثة فى هذا العالم فجعلها بحسب اسبابها محصورة فى ثلثة اقسام قسم يكون مبدأه النفوس على ما مر وقسم يكون مبدأه الاجسام السفلية وقسم يكون مبدأه الاجرام السماوية وهى وحدها لا يكون سببا لحادث ارضى ما لم ينضم اليها قابل مستعد ارضى وباقى الكتاب ظاهر والفاضل الشارح جعل المنسوب الى الاجسام العنصرية باسرها نيرنجات وعد جذب المغناطيس الحديد من جملتها وذلك مخالف للعرف والكلام الشيخ لانه نسب النيرنجات وجذب المغناطيس معا الى ذلك القسم ولم يقل ان ذلك القسم نيرنجات وكذلك فى الطلسمات **نصيحة**

ایاك ان یکون تکیسك وتبرءك عن العامة هو ان تنبری منکرا لکل شیء فذلك طیش وعجز ولیس الخرق فی تکذیبك ما لم یستبن لك بعد جلیته دون الخرق فی تصدیقك بما لم یقم بین یدیك بینته بل علیك الاعتصام بحبل التوقف وان ازعجك استنکار ما توعاه سمعك ما لم یبرهن استحالته لك فالصواب لك ان تسرح امثال ذلك الی بقعة الامکان ما لم یذدك عنها قائم البرهان واعلم ان فی الطبیعة عجائب وفی القوی العالیة الفعالة والقوی السافلة المنفعلة اجتماعات علی غرائب انبری له ای اعترض له واقبل قبله والطیش الرفق والخفة والخرق ما یقابل الرفق وشرحت لمامسه ای انعنتها واجلتها وترادای طرد والغرض من هذه النصیحة النهی عن مذهب المتفلسفة الذین یرون الانکار مالا یحیطون به علما وحکمة وفلسفة والتنبیه علی ان کلا احد طرفی الممکن من غیر حجة لیس الی الحق اقرب من الاقرار بطرفه الآخر من غیر تنبه بل الواجب فی مثل هذا المقام التوقف ثم ختم الفصل بان وجود العجائب فی عالم الطبیعة لیس بعجیب وصدور الغرائب عن الفاعلات العلویة والقابلات السفلیة لیس بغریب **خاتمة ووصیة** ایها الاخ انی مخضت لك فی هذه الاشارات زبدة الحق والقمتك قفی الحکم فی لطائف الکلم فصنه عن المبتذلین والجاهلین ومن لم یرزق الفطنة الوقادة والدربة الحادة وکان صغاه مع العامة او کان من ملحدة هؤلاء المتفلسفة ومن همجهم فان وجدت من تثق بنقاء سریرته واستقامة سیرته وبتوقفه عما یتسرع الیه الوسواس وبنظره الی الحق بعین الرضا والصدق فآته ما یسألك منه مدرجا مجزءا مفرقا تستفرس مما تسلفه لما تستقبله وعاهده بالله وبایمان لا مخارج لها لیجری فیما یؤتیه مجراك متأسیا بك فان اذعت هذا العلم او اضعته فالله بینی وبینك وکفی بالله وکیلا **اقول** یقال مخضت اللبن لاخذ زبده والزبد زبد اللبن والزبدة اخص منه والقفی والقفیة الشیء الذی یؤثر به الضیف وابتذال الثوب امتهانه ترك صیانته والوقادة المشتعلة بسرعة والدربة العادة والجرأة علی الحرب وکل امر وصغاه میله وایضا عدد من الناس الکثیر المختلطون واللحد فی الدین ای جار عنه وعدل والهمج جمع همجة وهی ذباب صغیر یسقط علی وجوه الغنم والحمیر واعینهما ویقال للرعاع من الناس الحمقی همجة وتثق شق بالکسر فیهما وتتسرع ای تتبادر والوسوسة

حديث النفس ولاسم منه الوسواس وحرجه الى كذا اى ادناه منه على التدريج ولاستغراب من طلب لفراسة واسلفته اعطيت فيما تقدم وتأسى به اى تعرض للذاع الخبارى امثاله واعلم ان العقلاء اذا اعتبر واعتقاداتهم الى معارف الحقيقة والمعارف اليقينية كانوا اما معتقدين لها واما معتقدين لاضدادها واما خاليين عنهما غير معتقدين الى احدهما وكل واحد من المعتقدين لها ولاضدادها اما ان يكونا جازمين او مقلدين فهذه خمسة فرق والمعتقدون للحقايق الجازمون يفترقون الى واصلين وطالبين والطالبون الى طالبين يعرفون قدرها والواصلون مستغنون عن التعلم فبقى ههنا ست فرق والشيخ امر فى هذا الفصل بصيانتها عن خمس فرق منه اولهم الطالبون الذين لا يعرفون قدرها وهم المتبدلون والثانى المعتقدون لاضدادها وهم الجاهلون والثالث الخالون عن الطرفين وهم الذين لم يتزعهم الفطنة الوقادة والدربة العادة والرابع المقلدون لاضدادها وهم الذين صفاعهم مع الغاية والخامس المقلدات لها وهم ملحدة هؤلاء المتفلسفة وهمجهم واما الفرقة الباقية وهم الطالبون الذين يعرفون قدرها فقد اعتبر امتحانهم باربعة امور اثنان راجعان اليهم فى انفسهم احدهما الى عقولهم النظرية وهو الوثوق بعقلاء سيرتهم والثانى عقولهم العملية وهو الوثوق باستقامة سيرتهم واثنان راجعان اليهم بالقياس الى غيرهم احدهما بالقياس الى الطرف المناقض للحق وهو تحرزهم عن مزال الاقدام وتوقفهم عما يتسرع اليه الوسواس وثانيهما بالقياس الى طرف الحق وهو نظرهم الى الحق بعين الرضى والصدق ثم امر بعد وجود هذه الشرائط بالاحتياط النافع عقلا وهما حسب ما ذكره وختم به وصيته وهو آخر فصول الكتاب وهذا ما تيسر لى من حل مشكلات كتاب الاشارات والتنبيهات مع قلة البضاعة وقصور الباع فى هذه الصناعة وتفرق الحال وتراكم الاشغال وانا اتوقع ممن يقع عليه كتابى هذا ان يصلح ما يعثر عليه من الخلل والفساد بعد ان ينظر فيه بعين الرضا ويجتنب طريق العناد والله ولى السداد والرشاد وبيده المبدء واليه المعاد هو معين صالحى العباد حسبنا الله ونعم الوكيل نعم المولى ونعم النصير والحمد لله رب العالمين

خاتمة الطبع حامداً ومصلياً قد طبع هذا الكتاب المسمى بشرح الاشارات فى المطبع العالية الواقعة بلدة لكنو المنشى نولكشور دام حشمته وعلاه فى سنة ثلث وتسعين بعد الالف والمائتين من هجرة سيد الثقلين